صراع القيم

بين الإسلام والغرب

تأليف

د. رضوان زيادة
د. كيفن جيه أوتول



آفاق معرفة متجددة www.fikr.com



صراع القيم

بين الإسلام والغرب

صراع القيم بين الإسلام والغرب/ رضوان زيادة،
كيفن جيه أوتول . - دمشـــق: دار الفكر، ٢٠١٠
.- ٢٤٠ ص ؛ ٢٠سم.
ISBN:978-9933-10-114-5
١- ٢١٨,٨٣ ز ي ا ص٢- العنوان ٣- زيادة
٤- أوتول
مكتبة الأسد

الدكتور رضوان زيادة

الدكتور كيفن جيه أوتول

صراع القيم

بين الإسلام والغرب



دار الفكر - دمشق - برامكة

٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠٠١

٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠٠١

Http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

صراع القيم

بين الإسلام والغرب

د. رضوان زيادة / د. كيفن جيه أوتول

الرقم الاصطلاحي: ٢٢٢١,٠٣١

الرقم الدولي: ISBN:978-9933-10-114-5

التصنيف الموضوعي: ١٧٠ (علم الأخلاق والفلسفة الأخلاقية)

٢٤٠ص، ١٤ × ٢٠ سم

الطبعة الأولى ١٤٣١هـ = ٢٠١٠م

المحتوى

حوارات لقرن جديد

تحاول هذه السلسلة وهي تتناول القضايا الهامة الراهنة تأسيسَ أرضية معرفية لحوار علمي أوضحَ منهجاً، وتواصلٍ ثقافي أكبرَ فائدةً، يُخرج الفكر من الصراع إلى التمازج، ويُنضج الخلاف، ليغدو اختلافاً يرفد الفكر بالتنوُّع والرؤى المتكاملة.

كما تهدف السلسلة إلى كسر الحواجز بين التيارات الفكرية المتعددة، وإلغاء احتكارات المعرفة، وتعويد العقل العربي على الحوار وقبول الآخر، والاستماع لوجهة نظره، ومناقشته فيها، واستيلاد أفكار جديدة تنشط الحركة الثقافية وتنمي الإبداع.

تتكون كل حلقة في السلسلة من رأيين لكاتبين ينتميان إلى تيارين متباينين، يكتب كل منهما بحثه مستقلاً عن الآخر، ثم يُعطى كل من البحثين للآخر ليعقب عليه. ثم تُنشر إسهاماتهما في كتاب واحد، ليشكل حلقة من سلسلة هذه الحوارات في مطالع هذا القرن الجديد.



صراع القيم بين الإسلام والغرب

١- صدام القيم - الصراع على "القيم الكونية"

الدكتور : رضوان زيادة

٢- الإسلام والغرب - العقيدة المطلقة والشك

الدكتور : كيفن جيه أو تول

ترجمة: هبة الباشا

صدام القيم

الصراع على "القيم الكونية"

الدكتور
رضوان زيادة

صدام القيم
الصراع على "القيم الكونية"

يختفي تحت الجدل الدائر حول مفهوم "الكونية" أو "العالمية" و"الخصوصية" صراعٌ خفي حول إسهام الحضارات الأخرى في بلورة هذه "القيم الكونية". فالمؤمنون بالخصوصية يحاجون أن هذه القيم ليست كونيةً البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي - اليهودي. وهم يجادلون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يُلغي خصوصية الثقافات الأخرى. لكن مع الإقرار بالوقت نفسه أن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كلُّ العالم في الإقرار بها؛ إذ لكل حضارة وثقافة مسار تشكلٍ خاصٍ بها مرتبطٍ بتطورها، واتساقاً مع ذلك يفرز هذا المسار مفاهيمه التي تعبر عن رؤيةٍ للعالم خاصةٍ به حسب تعبير اشبنجلر، ونظرةٍ للآخر مُشكَّلة وفق بناه التي أفرزها التاريخ المجتمعي بكل مصائره واختلافاته وتحولاته.

معنى القيم

يختلف معنى القيم بين حضارة وأخرى، سنحاول فيما يلي تحديد المعاني المختلفة لمفهوم القيم في الثقافتين العربية والغربية.

مفهوم القيم في الثقافة العربية

لو عدنا إلى المعاجم العربية القديمة لعلمنا أنه لا وجود فيها لمعنى القيم بالمعنى الحديث الذي يدل على معنى معياري تقيّم به التصرفات والسلوكيات الإنسانية.

ففي لسان العرب الذي هو أشمل معاجم اللغة العربية وأكبرها نجد تحت مادة "قوم" معنى "القيامُ الذي هو نقيض الجلوس، قام يَقُومُ قَوْماً وقِياماً. قال ابن الأعرابي: قال عبدٌ لرجل أَراد أن يشتريه: لا تشترني فإني إذا جعت أَبغضت قَوْماً، وإذا شبِعت أحببت نَوْماً، أي أبغضت قياماً من موضعي".

ويضيف أن القامةُ: جمع قائم؛ ومعنى القِيام العَزْمُ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ لَمَّا قَامَ عَبْدُ ٱللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ [الجن: ١٩/٧٢]؛ أي لما عزم.

وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَامُوا۟ فَقَالُوا۟ رَبُّنَا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الكهف: ١٤/١٨]؛ أي عزموا فقالوا، قال: وقد يجيء القيام

بمعنى المحافظة والإصلاح؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٤/ ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ [آل عمران: ٣/ ٧٥]؛ أي ملازماً محافظاً[١].

وهنا يبدو المعنى قريباً في مجاله التداولي من المعنى الحديث، وإن كان يدل في هذا السياق على التقويم، في حين أن المعنى الحديث مرادف لما يجب أن تكون عليه الأشياء من فضائل.

ويجيء القيام بمعنى الوقوف والثبات. وقام عندهم الحق أي ثبت ولم يبرح؛ ومنه قولهم: أقام بالمكان هو بمعنى الثبات. وقامَ الشيءُ واسْتقامَ: اعْتدَل واستوى.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ﴾ [الأحقاف: ٤٦/ ١٣]؛ معنى قوله اسْتَقامُوا عملوا بطاعته ولَزِموا سُنة نبيه، صلى الله عليه وسلم. ورجل قَوِيمٌ وقَوَّامٌ: حَسَنُ القامة.

وقَوام الرجل: قامته وحُسْنُ طُوله، والقُومِيَّةُ مثله؛ والقُومِيَّةُ: القَوام أو القامةُ. قال الأصمعي: فلان حسن القامةِ والقِمّة والقُومِيَّة بمعنى واحد؛ وأنشد:

فَتَمَّ مِنْ قَوامِها قُومِيّ

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة قوم.

ويقال: فلان ذُو قُومِيَّةٍ على ماله وأمْره.

وتقول: هذا الأَمر لا قُومِيَّةَ له أي لا قِوامَ له.

والقُومُ: القصدُ؛ قال رؤبة:

واتَّخَذَ الشَّد لهنَّ قُوما

وقاوَمَه في المُصارَعة وغيرها وتقاوموا في الحرب أي قام بعضهم لبعض.

وقِوامُ الأمر، بالكسر: نِظامُه وعِماده. أبو عبيدة: هو قِوامُ أهل بيته وقِيامُ أهل بيته، وهو الذي يُقيم شأْنهم، من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء: ٤/ ٥].

وقَوَّمَ السِّلْعة واسْتَقامها: قَدَّرها.

والقِيمةُ واحدة القِيَم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء.

والقيمة ثمن الشيء بالتَّقْوِيم. تقول: تَقاوَمُوه فيما بينهم، وإذا انْقادَ الشيء واستمرّت طريقته فقد استقام لوجهه.

ويقال: كم قامت ناقتُك أي كم بلغت.

وفي الحديث: ذلك الدين القَيِّمُ أي المستقيم الذي لا زَيْغ فيه ولا مَيْل عن الحق.

وقوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ [البينة: ٩٨/ ٣]؛ أي

مستقيمة تُبيّن الحقّ من الباطل على اسْتِواء وبُرْهان؛ وقوله تعالى: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٩٨/ ٥]؛ أي دين الأُمةِ القيّمة بالحق، ويجوز أن يكون دين المِلة المستقيمة؛ والقَيِّمُ السيّد وسائسُ الأمر.

وقَيِّمُ القَوْم: الذي يُقَوِّمُهم ويَسُوس أمرهم.

والمِلَّة القَيِّمة: المُعتدلة، والأُمّة القَيِّمة كذلك.

وفي التنزيل: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٩٨/ ٥]؛ أي الأُمّة القيمة[١].

أما معجم الصحاح في اللغة للجوهري الذي يعد من أهم الكتب التي ألفت في اللغة؛ فإنه يضع تحت لفظ قوم:

القَوْمُ: الرجال دون النساء، لا واحد له من لفظه. قال زهير:

وما أدري وسَوف إخالُ أدري
أقَومٌ آلُ حِصْنٍ أم نساءُ

وأقامَ الشيءَ، أي أدامَه، من قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٢/ ٣].

والمُقامَةُ بالضم: الإقامَة.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة قوم.

والمَقَامَةُ بالفتح: المجلسُ، والجماعة من الناس.

وأما المَقامُ والمُقامُ فقد يكون كلُّ واحدٍ منهما بمعنى الإقامةِ، وقد يكون بمعنى موضع القِيامِ.

وقوله تعالى: ﴿لا مَقامَ لكُم﴾ [الأحزاب: ٣٣/ ١٣] أي لا موضع لكم.

وقرئ ﴿لَا مُقَامَ لَكُمْ﴾ بالضم أي لا إقامة لكم[١].

ومن ثم فالقوام هو العدل، وحُسن الطول، وحُسن الاستقامة[٢].

أما القاموس المحيط للفيروزآبادي فإنه يعيد تكرار المعاني ذاتها للفظة "قوم".

ويذكر أن القيمة، بالكسر: واحدةُ القِيَمِ.

وما لَه قِيمةٌ: إذا لم يَدُمْ على شيءٍ.

وقَوَّمْتُ السِّلْعَةَ واسْتَقَمْتُه: ثَمَّنْتُه[٣].

---

(١) الجوهري: معجم الصحاح، مادة قوم.

(٢) عادل العوا: الفكر العربي الإسلامي - الأصول والمبادئ (تونس: المنظمة العربية للثقافة والإعلام - إدارة البحوث التربوية، ١٩٧٨)، ص٢١٥-٢١٦.

(٣) الفيروزابادي: القاموس المحيط، مادة قوم.

أما ابن فارس في معجم مقاييس اللغة فيذكر في مادة «قوم»: «القاف والواو والميم: أصلان صحيحان، يدل أحدهما على جماعة من الناس، وربما استعير في غيرهم. والآخر على انتصاب أو عزم»[١].

وحصرها الراغب في معنى الاستقامة: «تقال في الطريق الذي على خط مستو، والإنسان المستقيم هو الذي يلزم المنهج المستقيم»[٢].

كما تدل كلمة القيمة على الثمن الذي يقاوم المتاع، أي يقوم مقامه، وجمعها قيم، ويقال ما له قيمة إذا لم يدم على شيء[٣].

فالقيم بحسب المعاجم اللغوية جمع لكلمة (قيمة)، وهي (ثمن الشيء بالتقويم...)، و(قام ميزان النهار) أي: اعتدل... و(القائم بالدين): المستمسك به الثابت عليه...والقيِّم هو المستقيم، والقيّم: الاستقامة.

وقيمة الشيء: الثمن الذي يعادله. وقيمة الإنسان قدره.

---

(١) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة قوم، ٥/ ٤٣.
(٢) الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن، مادة «قوم».
(٣) بطرس البستاني: محيط المحيط - قاموس مطول للغة العربية (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٧)، ص ٧٦٤.

ونستنتج من هذا التحديد أن كلمة "قيم" تحمل معاني متعددة، منها القدر أي الثمن والاستقامة،وقد ورد مصطلح الاستقامة والمستقيم في القرآن الكريم بمعنى الهداية والطريق المستقيم، قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ﴾ [التكوير: ٨١/٢٨]: «أي من أراد الهداية».

وقال في تفسير قوله - تعالى -: ﴿أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ [الملك: ٦٧/٢٢]: «أي على طريق واضح بيّن، والمؤمن يكون في نفسه مستقيماً وطريقه مستقيمة»[١].

وروى البخاري في كتاب الدعوات من حديث ابن عباس: «كان النبي -صلى الله عليه وسلم- إذا قام من الليل يتهجد قال: اللهم! لك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قيّم السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت الحق، ووعدك حق، وقولك حق، ولقاؤك حق...» الحديث[٢].

واضح هنا أن مادة «قوم» كما استخدمها القرآن والحديث الشريف والتي يتشكّل منها المصطلح إنما تدور حول مصدر القيمة ومسلكها وامتدادها وأثرها وصفاتها،

---

(١) تفسير ابن كثير، ٨/ ٣٦٢، و١٣١.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، رقم الحديث ٢٤٨٥.

فالمصدر: هو الله القيوم، والمسلك: طريق مستقيم لا عوج فيه، والامتداد: في الحياة والكون كله، والأثر: في نفس الإنسان الذي جعله الله خليفة في الأرض[١].

لكن المصطلح في الفكر العربي المعاصر يختلف اختلافاً بيناً عن تداوله بالمعنى القديم، وربما كان هذا الاختلاف الكبير بين المعنى القديم والمعنى الحديث، الذي هو ترجمة لكلمة Values باللغات الأجنبية، هو الذي أضفى عليه نوعاً من الاضطراب المفاهيمي وفي الوقت نفسه الاجتهاد الشخصي من دون الاستناد إلى المحاكمة العلمية أو الأكاديمية، فعلى سبيل المثال يقول الدكتور ماجد عرسان الكيلاني: «القيم محطات ومقاييس تحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث حسنها وقيمتها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها، أو في منزلة معينة بين هذين الحدين»[٢]. وهو بذلك يضفي بعداً معيارياً للقيم دون ذكر المرجعية التي تعطي لهذه القيم صفتها المعيارية، هل هي

(١) انظر: خالد الصمدي: القيم الإسلامية في المناهج الدراسية، (الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم؛ مطبعة المعارف الجديدة، ٢٠٠٣)، ص٣٦.

(٢) ماجد عرسان الكيلاني: فلسفة التربية الإسلامية، (دمشق: دار القلم، ١٩٨٧)، ص٩٢.

المرجعية الدينية (والتي تحضر في ذهنه بكل تأكيد) أم المرجعية الاجتماعية أو الأخلاقية. أما الدكتور أحمد مهدي عبد الحليم فيرى أن مفهوم القيمة يشير إلى " حالة عقلية ووجدانية، يمكن تعرفها في الأفراد والجماعات والمجتمعات من خلال مؤشرات، هي المعتقدات والأغراض والاتجاهات والميول والطموحات والسلوك العملي، وتدفع الحالة العقلية والوجدانية صاحبها إلى أن يصطفي بإرادة حرة واعية وبصورة متكررة نشاطاً إنسانياً - يتسق فيه الفكر والقول والفعل - يرجحه على ما عداه من أنشطة بديلة متاحة فيستغرق فيه، ويسعد به، ويحتمل فيه ومن أجله أكثر مما يحتمل في غيره دون انتظار لمنفعة ذاتية"[1] - وهو بذلك يجمع المتناقضات جميعها في تعريفه، فالمرجعية العقلية هي بكل تأكيد مناقضة للمرجعية الوجدانية وكذلك الفردية والجماعية، وبذلك يبقى التعريف يحمل من الغموض والإبهام أكثر مما يحمل من الوضوح والتحديد.

أما محمد عابد الجابري الذي خصص كتاباً كاملاً للبحث في نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية فقد كان أكثر دقة عندما لاحظ بعد استعراضه لمعنى كلمة القيم في

(١) أحمد مهدي عبد الحليم: تعليم القيم فريضة غائبة، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٥/٦٦، ١٩٩٢.

المعاجم العربية القديمة أنها تعود في معظمها إلى بعد اجتماعي من قبيل الثمن، فالقيمة هي اجتماعية، فقيمة الشيء هي كذا، ومنه نستطيع القول مثلاً إن فلاناً يحترم أو لا يحترم قيم الأشياء، وهكذا نستطيع أن ندعي أن لفظ " قيم " له علاقة بالمثل الاجتماعية، ما دامت قيم الأشياء مستقلة عن إرادة الأفراد ومساوماتهم ومن ثم ثابتة أو شبه ثابتة.

لكن النقلة كما يضيف الجابري من المعنى التجاري والاجتماعي للفظ القيم إلى المعنى الأخلاقي لم تتم داخل المجال التداولي العربي، بل من خلال الترجمة من اللغات الأجنبية الحديثة التي تم فيها الارتقاء بمعنى القيم من معناها الاقتصادي إلى المعنى الأخلاقي فأصبحت ترادف الفضائل الكلمة الأكثر استخداماً في الكتب التراثية قبل أن تحل محلها في المجال التداولي العربي المعاصر[١].

لكن ما معنى القيم في اللغات الأجنبية الحديثة وكيف تطورت هذه الكلمة داخل هذا المجال أيضاً وكيف اختلف مفهومها وتطور أيضاً؟

---

(١) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠١)، ص ٥٤-٥٥.

مفهوم القيم في اللغات الأجنبية

إن مفهوم القيمة بالمعنى المتعارف عليه اليوم، أي ذات الشحنات الأخلاقية والمرجعية المعيارية، حديث أيضاً في اللغات الأوربية الحديثة والمعاصرة، ففي اللغة الفرنسية تدل الكلمة Valeur أو اللغة الإنكليزية Value في أصل استعمالها اللاتيني على معنى " الشجاعة في القتال." ثم تطور معناها لتدل على ما يساويه الشيء أو الشخص، ثم على ثمن الشيء، ثم على التقدير المعنوي الذي يستحقه ويحظى به الشيء بناء على قربه أو بعده من النموذج المثالي لذلك الشيء. وبهذا الشيء نتحدث عن قيمة لوحة فنية. واستعملت الكلمة في الميدان الاقتصادي للدلالة على الخاصية التي للشيء والتي بها يكون ملبياً للحاجة البشرية (القيمة الاقتصادية) كالنفط وهو مادة أولية، وعلى الخاصية التي تجعل الشيء يشبع الحاجة كالخبز (القيمة الاستعمالية)، ثم على مكانته إذ هو عنصر في تبادل السلع (القيمة التبادلية). أما القيمة المجردة أو الحقيقية فهي تؤول إلى المنفعة التي يحققها الشيء[١].

ويستعمل علماء الرياضيات على سبيل المثال كلمة القيمة للدلالة على العدد الذي يقيس كمية معينة، ويستخدمها

---

(١) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص ٥٥.

أهل الفن لكونها تجمع بين الكم والكيف، وهي بهذا تعبّر عن كيفية الألوان، والأصوات، والأشكال والعلاقة الكمية القائمة بينها، كما يستخدمها علماء الاقتصاد للدلالة على الصفة التي تجعل شيئاً ممكن الاستبدال، أي قيمة المبادلة.

يتضح مما سبق أن مفهوم القيمة (Value) تتطور أيضاً داخل اللغات اللاتينية على غير المعنى الذي ظهر فيه، أما استعمال الكلمة في مجال الأخلاق فلم يظهر في اللغة الفرنسية إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيراً بإطلاق، وهو القيم المثالية التي تستعمل معايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي[١].

ومن هنا صارت الكلمة تستعمل في صيغة الجمع غالباً، لأنه ليست هناك قيمة واحدة مفردة في الميدان الاجتماعي والجمالي والأخلاقي، بل مجموعة من القيم تشكل سلماً من القيم ترتب فيه القيم في الضمير الفردي والجماعي من أقواها إلى أضعفها، ومن ثم يغدو هذا السلم مرجعاً للحكم على الشيء وتقويم السلوك.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٥.

هذا السلم إنما يتشكل من التجربة الاجتماعية للجماعات والأمم، وليس من صنع الفرد بل ينشأ في المجتمع ومن المجتمع ككل، يقول أندريه بريدو: " القيم مصدرها الأحكام الشخصية أولاً، أحكام القيمة التي يصدرها الشخص على الأشياء بناء على حاجته إليها أو منفعته أو ما تلبيه لديه من ميولات ورغبات إلخ..، وشيئاً فشيئاً تتموضع القيم مع الحياة الاجتماعية لتتعمم وتصبح ذات طابع اجتماعي، تنتقل من المجال السيكولوجي إلى المجال الاجتماعي، ومن هنا الدور المهم الذي يقوم به المجتمع في تحديد القيم وترتيبها "(١).

لقد تعددت تعاريف مفهوم "القيم" تبعاً للحقول المعرفية التي تشتغل عليها، وجذورها وامتداداتها الفلسفية والاجتماعية والنفسية. فبالنسبة إلى علماء النفس مثل بري (Parry) فإنه يعرّف القيم بأنها الاهتمامات، أي إذا كان أي شيء موضع اهتمام فإنه حتماً يكتسب قيمة، ومنهم من يعرفها بالتفضيلات مثل ثورندايك (Thorndike)، وهناك من يعرّف القيم بأنها مرادفة للاتجاهات مثل بوجاردس (Bogardics). وكثير من علماء النفس يرون أن القيمة

---

(١) نقلاً عن: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص ٥٥-٥٦.

والاتجاه وجهان لعملة واحدة. أما كلايدكلاهون (Clydekluckhoon)، فيعرّف القيم بأنها أفكار حول ما هو مرغوب فيه أو غير مرغوب فيه[١]. أما فاخر عاقل في "معجم علم النفس"، فيعرف القيم على أنها الأمور التي يعتبرها الفرد جيدة أو ذات أهمية. وهي مظاهر الحياة التي ينسب إليها الإنسان وزناً معنوياً، وهي بهذا المعنى دلالة على الشخصية[٢].

وقد فسّر علم الاجتماع والسياسة لفظة "القيم" بأنّه كلّ أمر مرغوب فيه بصفة مشتركة داخل مجموعة اجتماعية ما.

وبهذا المعنى صارت القيم في المجتمعات التقليدية بمنزلة العناصر المكوّنة للضمير الجماعي.

وكانت القيم محلّ اهتمام عدد كبير من المفكرّين كعالم الاجتماع Max Weber الذي يرى أن لها دوراً هاماً في نحت التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وفي التطوّر السياسي والاجتماعي، فهي التعبير عن مبادئ عامة وتوجهات

(١) للمزيد حول ذلك، انظر: توفيق مرعي وأحمد بلقيس: الميسر في علم النفس الاجتماعي، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٤)، ص ٢١٦-٢١٧.

(٢) فاخر عاقل: معجم علم النفس (بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٥).

أساسية، بل اعتقادات جماعية وهي دينية وسياسية واقتصادية. أما علماء الاجتماع والتربية فيعرفون القيم بأنها محكات ومقاييس نحكم بها على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية من حيث حسنها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوءها وعدم قيمتها وكراهيتها أو في منزلة معينة ما بين هذين الحدين[١]. ويعرفها خوري بأنها القواعد أو الأسس التي يستطيع الناس من خلالها وبواسطتها أن يستمدوا آمالهم ويوجهوا تصرفاتهم[٢].

وهي بالنسبة إلى آخرين مجموعة من القوانين والمقاييس تنبثق من جماعة ما وتتخذ معايير للحكم على الأعمال والأفعال والتصرفات، وتكون لها من القوة والتأثير على الجماعة بحيث يصبح لها صفة الإلزام والضرورة والعمومية، وأي خروج عليها أو انحراف عن اتجاهاتها يعد خروجاً عن مبادئ الجماعة وأهدافها ومثلها العليا[٣].

---

(١) انظر: ماجد عرسان الكيلاني: فلسفة التربية الإسلامية (دمشق: دار القلم، ١٩٨٧).

(٢) توما خوري: المناهج التربوية ومرتكزات تطويرها وتطبيقها (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣).

(٣) لطفي بركات: في الفكر التربوي الإسلامي، ١٩٨٣.

والقيم عبارة عن تنظيمات لأحكام تفضيلية عقلية انفعالية صريحة أو ضمنية معممة نحو الأشخاص أو الأشياء أو المعاني. ولذا فهي تتكون من ثلاثة أبعاد؛ معرفي يحتوي على المعلومات والمعارف التي كونها الفرد حول موضوع معين، ووجداني ويتمثل بالشحنة الانفعالية التي تنشط القيمة وتكون شدتها حسب قوة القيمة، ونزوعي يتمثل بالأسلوب الذي يجب أن يسلكه الفرد تجاه موضوع معين، ويقول بدوي في (معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية): إن القيمة هي "كل ما يعتبر جديراً باهتمام الفرد وعنايته ونشدانه، لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية... إلخ. وللقيم أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية، يتشربها الفرد، ويحكم بها، وتحدد مجالات تفكيره، وتحدد سلوكه، وتؤثر في تعلمه، وتختلف القيم باختلاف المجتمعات، بل والجماعات الصغيرة"(١).

لقد عرف معجم علوم التربية القيم بكونها " مجموع معتقدات واختيارات وأفكار تمثل أسلوب تصرف الشخص ومواقفه وآراءه، وتحدد مدى ارتباطه بجماعته".

فجميع هذه التعريفات الآتية من حقول إنسانية مختلفة

---

(١) أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ١٩٧٨).

تضفي على القيم معناها الحديث الذي يحمل بكل تأكيد بعداً أخلاقياً، وإن كان الخلاف حول منبع الأخلاق ومصدرها ما زال يحمل كثيراً من التأويلات الفلسفية والاجتماعية ونظرياتها قديماً وحديثاً، سواء في توجهاتها المثالية التي تتعلق بما ينبغي أن يكون أو في توجهاتها التجريبية الطبيعية الواقعية التي ترصد ما هو كائن من نظريات مختلفة، وأفسح التطور السريع للعلم ظهور فروع جديدة في مجال الأخلاق، منها ما يتعلق بالأخلاق التطبيقية، ومنها ما يتعلق بفلسفة البيئة، ومنها ما يتعلق بالأخلاق الحيوية والطبية[١].

المقاربة المعيارية للقيم

لكن، وبشكل عام يمكن النظر إلى القيم على أنها "أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافاً ضابطة للوجود الاجتماعي فكراً ونظماً وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية"، وبهذا المعنى تكون القيم:

أحكام معيارية معترف بها في الوجود الاجتماعي، وأنها في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي

---

(١) انظر: عبد الحافظ حلمي محمد: العِلْم والقِيَم.. في التُّراث واللُّغة، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، العدد ٩٣، ٢٠٠١، ص ٦٧-٨٢.

يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغي الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا بها، والاقتناع بما تعد به من حقوق، وما تفضي به من واجبات. وأنها كأحكام مطلقة في ذاتها، ونسبية في تعامل الوجود بها تضع مقاييس - يفترض العدل فيها - مستمدة من مصادر معترف بها في الوجود الاجتماعي، ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح، وإصلاح لهذا الوجود. كما أن عملية التقويم لا يمكن تحقيقها إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية - القيم - مثلاً وأهدافاً، والالتزام العام أيضاً بما قد تفرضه وتقتضيه من أوامر ونواه، دون الخروج عليها، والإصرار بالخروج عليها خروج على أهداف الوجود الاجتماعي ومثله، بما في ذلك من تهديد لأمنه واستقراره[١].

كيفية تكوين القيم

يتم اكتساب القيم الشخصية عن طريق التنشئة الاجتماعية[٢]، إذ يشترك عدد من العوامل الرئيسة في

---

(١) مصطفى محمود منجود: القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي - رؤية مقارنة في إسهامَي الغزالي ومكيافيللي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٩، شتاء ١٩٩٩.

(٢) انظر: ثريا التركي وهدى زريق: تغير القيم في العائلة العربية، المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ٢٠٠ (تشرين الأول / أكتوبر

تكوينها مثل: الدين، والأسرة، والثقافة، والتعليم، والبيئة، والجماعات المختلفة التي ينتمي لها الفرد في حياته. أي إن القيم الشخصية للأفراد تؤثر وتتأثر بثقافة المنظمات التي يعملون بها، كما أن ثقافة هذه المنظمات تستمد من ثقافة المجتمع الذي تعمل فيه وقيمه وعاداته، إذ يتشرب الفرد القيم والمعايير الاجتماعية من الأشخاص المهمين في حياته، مثل: الوالدين، والمعلمين، والقادة في العمل، والمقرّبين من الزملاء، والأقران، ويتم ذلك في إطار ثقافة المجتمع الذي يعيش فيه[١].

وتُعدّ الأسرة هي المصدر الأول في تكوين قيم الفرد واتجاهاته، وعاداته الاجتماعية، فهي التي تمده بالرصيد الأول من القيم والعادات الاجتماعية، وهي بذلك تمده بالضوء الذي يرشده في سلوكه وتصرفاته، ففي الأسرة يتلقى الطفل أول درس عن الحق والواجب، والسلوكيات الصائبة والخاطئة، والحسنة والقبيحة، وما يجوز عمله وما لا يجوز،

= ١٩٩٥) ص ٧٦- ١١٥؛ ويعقوب قبانجي: منظومة القيم العائلية في العالم العربي - محاولة نقدية، ضمن كتاب (مساهمات لبنانية في علم الاجتماع) (بيروت: الجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع، ٢٠٠٦) ص ١٥-٥١.

(١) أحمد عبد اللطيف وحيد: علم النفس الاجتماعي، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ٦٨.

والمرغوب فيه وغير المرغوب فيه، وماذا يجب عمله، وماذا يجب تجنبه، ولماذا، وكيف يكسب رضا الجماعة، وكيف يتجنب سخطها؟ فالأسرة هي التي تمنح الطفل أوضاعه الاجتماعية، وتحدد له منذ البداية اتجاهات سلوكه وخياراته، فهي تحدد له نوع الطعام الذي يأكله، وكيف ومتى يأكله، والملبس الذي يلبسه في كل مناسبة، وتحدد له الميول السياسية التي يتبعها، بل وتحدد له الدين الذي يعتنقه، ويشترك عدد من الجماعات الأخرى مع الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية، مثل: المدرسة، والأقران والأصدقاء، والأندية الرياضية، والهيئات الدينية، والجماعات المهنية، والهيئات السياسية... إلخ. ومع أهمية دور هذه الجماعات في التنشئة الاجتماعية، إلا أن وظيفتها تُعدّ امتداداً لوظيفة الأسرة، وليست بديلة عنها[١].

تصنيف القيم

ما من تصنيف موحّد يعتمد عليه في تحديد أنواع القيم، فهناك عديد من التصنيفات التي وضعها الباحثون في هذا المجال بناء على معايير مختلفة؛ ويُعد التصنيف الذي أورده

(١) فوزية ذياب: القيم والعادات الاجتماعية، (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٦)، ص ٣٤٤-٣٤٥.

عالم الاجتماع الألماني سبرانجر في كتابه (أنماط الناس) من أكثر التصنيفات استخداماً في دراسة القيم، حيث قسّم القيم إلى ست مجموعات، هي: القيم الدينية، والقيم السياسية، والقيم الاجتماعية، والقيم النظرية، والقيم الاقتصادية، والقيم الجمالية، وسنوضح فيما يلي ما تعنيه هذه القيم:

١- **القيم الدينية**: هي مجموعة القيم التي تميز الفرد بإدراكه للكون، ويعبر عنها اهتمام الفرد وميله إلى معرفة ما وراء الطبيعة، فهو يرغب في معرفة أصل الإنسان ومصيره، ويؤمن بأن هناك قوة تسيطر على العالم الذي يعيش فيه، ويحاول أن يربط نفسه بهذه القوة، ويتميز معظم من تسود لديه هذه القيم بالتمسك بالتعاليم الدينية.

٢- **القيم السياسية**: هي مجموعة القيم التي تُميز الفرد باهتماماته بالبحث عن الشهرة والنفوذ في مجالات الحياة المختلفة، وليس بالضرورة في مجال السياسة، ويتميز الفرد الذي تسود لديه هذه القيم بدوافع القوة والمنافسة والقدرة على توجيه الآخرين والتحكم في مستقبلهم.

٣- **القيم النظرية**: هي مجموعة القيم التي يعبر عنها اهتمام الفرد بالعلم والمعرفة والسعي وراء القوانين التي تحكم الأشياء بقصد معرفتها، ومن الأفراد الذين تبرز عندهم هذه القيم: الفلاسفة، والعلماء، والمفكرون.

٤- القيم الاجتماعية: هي مجموعة القيم التي تميز الفرد باهتماماته الاجتماعية، وبقدرته على عمل علاقات اجتماعية، والتطوع لخدمة الآخرين، ويتميز الفرد بقدرته على العطاء من وقته وجهده وماله لخدمة المجتمع، ويغلب على سلوكه الود والشفقة والإيثار.

٥- القيم الاقتصادية: هي مجموعة القيم التي تُميز الفرد بالاهتمامات العملية، وتجعله يعطي الأولوية لتحقيق المنافع المادية، ويسعى للحصول على الثروة بكل الوسائل، وتبرز هذه القيم لدى رجال المال والأعمال، وأصحاب المتاجر والمصانع.

٦- القيم الجمالية: هي مجموعة القيم التي تميز الفرد بالاهتمامات الفنية والجمالية وبالبحث عن الجوانب الفنية في الحياة، وتجعل الفرد يحب التشكيل والتنسيق، وتسود هذه القيم عادة لدى أصحاب الإبداع الفني وتذوق الجمال[١].

وتعد القيم الست المشار إليها أعلاه، قيماً أساسية (مركزية) ينبثق منها العديد من القيم الشخصية.

---

(١) Hgelle , L. and D.Ziegler , Personality Theories. Basic Assumptions, Research and Applicat ions.McGrow-Hill Co. London, (1988).

وانظر: عطية محمود هناء: التوجيه التربوي والمهني، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩).

علم الأخلاق وفلسفة القيم - إشكالية الصفة

شكّلت الأخلاق والقيم والمثل العليا موضوعاً للدراسة من قبل جميع الثقافات والحضارات كما ذكرنا، وقد اختلف نتاج كل حضارة ومساهمتها في هذا الموضوع بحسب «رؤيتها للعالم»، هذه الرؤية حكمت تصورها ونظرتها إلى ذاتها وإلى آليات التفاعل الداخلي وإلى الآخر المختلف الذي يشكل المحدِّد للذات بشكلٍ أو بآخر.

وإذا كان ما وصلنا من التراث اليوناني من مساهمات سقراط ومواعظه الخلقية، ودعوة أفلاطون إلى المثل العليا، ثم الشكل الأنضج لرؤية اليونان الأخلاقية في كتاب أرسطو (الأخلاق إلى نيقوماخوس) لا يُشكل كلُّ ذلك إلا بداية عهد التأسيس التدويني للأخلاق، إذ إن لكل مدنيَّة وثقافة مفهوماً عن الأخلاق أو الآداب كما ذكرنا.

فالأخلاق في الفكر الغربي ترادف «morale» بالفرنسية، و«morals» بالإنجليزية، و«moral» بالألمانية، وجميعها أخذت من الكلمة اللاتينية «mores»، غير أنه اعتماداً على المشتق اليوناني نعثر على كلمة أخرى للأخلاق هي «ethica» اللاتينية ومنها «ethics» الإنجليزية، وإذا كانت كلمة «morale» هي السائدة في الكتابات الفلسفية والأخلاقية، فإن هذه الكلمة قد تراجعت اليوم لفائدة كلمة «ethies» التي يكثر

استعمالها بصورة غطّت على مرادفتها، والفرق بين المعنيين، كما أخذ يتبلور في الفكر الأوربي المعاصر، هو أن كلمة «morale» التي غالباً ما تُترجم بـ «أخلاق» تميل إلى سلوك الفرد البشري، في حين تميل الكلمة الثانية «ethies» التي غالباً ما تُترجم بأخلاقيات، تميل إلى القيم التي تخص المجتمع، وبعبارة أخرى تنظّم الأخلاق «morale» فضاء الفضيلة الفردية في حين تنظم الأخلاقيات «ethies» فضاء القيم الاجتماعية[١].

هذا على مستوى اللفظة، أما على مستوى التعريف فإن اختلافاتٍ شتى تطالعنا في ذلك، فلالاند يُعرّف الأخلاق في معجمه بأنها مجموع قواعد السلوك، مأخوذةٌ من حيث هي غير مشروطة، وهي إضافة إلى ذلك نظريةٌ عقليةٌ في الخير والشر، وبهذا المعنى تتضمن الكلمة معنى النظرية التي تنحو نحو نتائج معيارية[٢]، أما لوسن فيعرّف الأخلاق بأنها مجموعٌ متفاوت النسق من التحديدات المثالية والقواعد والغايات التي يجب على الأنا، منظوراً إليه على أنه مصدرٌ

---

(١) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٧)، ص٦٤.

(٢) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦)، ج٢.

مطلق، إن لم يكن شاملاً للمستقبل، أن يحققها بفعله في الوجود حتى يزداد هذا الوجود قيمة[١]. أما جوليفيه فينتهي إلى أن الأخلاق هي «العلمُ الباحث في الاستعمال الواجب لحرية الإنسان ابتغاء بلوغه غايته النهائية»، أما جوسدورف فيعرّف الأخلاق بأنها طريقةٌ معينة للنظر إلى مجهود التعبير عن الإنسان في العالم[٢].

واضحٌ من التعاريف السابقة جميعها وجود نزعة غائية يتم النظر إلى الكون والعالم من خلالها، على اعتبار أن وجود الإنسان وتعيّنه في هذا الكون مشروطٌ بالبحث عن الحرية، وإذا تجاوزنا هذه التعاريف إلى النظريات الأخلاقية التي قامت جهودها على هدف بناء الأخلاق على أسسٍ علمية راسخة تنزع عنها الصفة الفردية لتدخلها ضمن المجال المجتمعي الأعم.

فقد أثار الحديث عن علمٍ للأخلاق إشكاليات عديدة، تركزت حول مشروعية إطلاق صفة العلمية على حقلٍ يجعل

(١) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية (الكويت: وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٧٥)، ص٨، وانظر أيضاً: د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية - عرض ونقد (دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ١٩٨٥)، ج٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٩.

مدار اشتغاله الوصول إلى إحدى القيم الثلاث، الحق والخير والجمال كما حددها أفلاطون، فعند ذلك تكون الأخلاق بحثاً في ما سيكون، في حين أن العلم عليه البحث في ما هو كائن تبعاً لقانونٍ يفترض وجوده، إضافة إلى ذلك يتم البحث في الطرائق التي يجب بها دراسة علم الأخلاق أو الوسائل التي يتم بها تقعيد وتأسيس هذا العلم، أهي تنطلق من التجربة أم الاستقراء التي هي محددات العلم، أم أنها تنطلق من التأمل النظري؟ وبذلك تخرج الأخلاق من دائرة العلم لتدخل ضمن المثل التي يسعى لتحقيقها الناس.

فنلحظ ليفي بريل نقد الأخلاق على اعتبار أنها تزعم لنفسها دائماً أنها نظريةٌ وعملية معاً، في حين أنها دائماً معيارية، فعليه من المستحيل وضع نظرية (لما يجب أن يكون) وإنما توضع النظريات لتفسير ما هو كائن، فالمعرفة لا يمكن أبداً أن تصير معيارية، وعليه فإنه يدعو إلى اطراح الأخلاق ليستبدل بها علم العادات أو الأعراف.

أما هربرت سبنسر مؤسس الأخلاق القائمة على التطور والبيولوجية - ويعد مطبق الداروينية التطورية على الرؤية الفلسفية - فينتهي إلى القول بأن التقريرات للواجب التي يقررها مذهبه في الأخلاق تتفق مع الآمر المطلق عند كانت

- ورؤية كانت إلى الأخلاق سنتطرق إليها فيما بعد - لذلك فهو يدعو إلى تأسيس الأخلاق ارتكازاً على علم البيولوجية، أما دوركهايم فإنه يدعو إلى أن تستند الأخلاق في بنائها النظري على الأخلاق الجمعانية مما يمنحها صفة العلمية، وينفي عنها الصفة الامتثالية والمعيارية، وهذا ما أطلق عليه اسم «الأخلاق الوضعية».

تصب كل جهود المفكرين الأخلاقيين إلى نزع صفة المعيارية[١] عن الأخلاق وإلباسها ثوب العلمية، وهذا الطموح قد راود الكثير من الفلاسفة، وأولهم كانت الذي رأى أنه من دون ذلك ستبقى الأخلاق تتخبط في صعوبات وشكوك وستضيع في الأوهام والحماسة التنبئية[٢].

ويرفض كانت قوانين الأخلاق المستمدة من الطبيعة الإنسانية أو من عادات الناس وأعرافهم، بل يجب على هذه القوانين أن تُستمد من العقل ذاته مباشرة، ولهذا فهي

---

(١) لابد من الإشارة هنا إلى أطروحة دكتوراه بحثت هذا الموضوع بالكثير من الأهمية فيما يتعلق بصفة المعيارية والوضعية في العلوم الاجتماعية، انظر: محمد محمد إمزيان: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية (فيرجينيا؛ الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١).

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانت (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص٣٢.

لا تستعين بعلم النفس ولا بعلم الإنسان لكون معطياتهما يداخلها الغموض والتشعب والتشتت بحيث لا يمكن أن نستخلص منها قواعد كلية مطلقة، ويرفض أيضاً الأخلاق التي تُبنى على حساب الواقع والتجربة، إذ إنه من المستحيل تأسيس الأخلاق على الواقع، إذ الواقع مشتت والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة[1]، لذلك يبدأ كانت تأسيسه لميتافيزيقا الأخلاق اعتماداً على العقل وحده، فالفعل الأخلاقي الخيِّر يجب أن يكون متفقاً ليس مع الواجب فقط بل يجب أيضاً أن يُطلب للواجب نفسه، وهذا ما يُطلق عليه (الآمر المطلق) الذي يأمرنا فقط «بأن نفعل وفقاً للقاعدة التي من شأنها أن تجعلنا نقدر أن تصير هذه القاعدة في الوقت نفسه قانوناً كلياً»[2].

فالفعل الأخلاقي لا يقاس، حسب كانت، بنتائجه الخارجية،بل القصدية، أو النية التي تدفع إلى اختيار فعل دون آخر، كما أكد ذلك في (تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق) حينما ذهب إلى أن " الأخلاق لا تخص مادة الفعل وما قد ينجم عنه، لكن الصورة والمبدأ اللذين يشتق منهما الفعل، ومن ثم فإن ما يكمن فيها من خير جوهرياً يتمثل في النية،

(١) المرجع نفسه، ص٣٤.
(٢) المرجع نفسه، ص٣١.

بغض النظر عن النتائج »[١]، فالعمل الخير هو الذي نقوم به احتراماً للقانون الذي يأمرنا أن نفعل من أجل الواجب، أما العمل الشرير فهو القيام بالواجب من أجل تحقيق المصلحة[٢].

وهكذا تدور جميع النظريات الأخلاقية الغربية حول محور واحد هو تأسيس قانون كلّي للأخلاق ينفي عنها النزعة الفردية ويُدخلها في باب الصالح للتطبيق للجميع، وسواء اتكأت في ذلك على علم البيولوجية أو النفس أو المجتمع أو حتى على العقل وحده فإنها في غائيتها نفت عن الأخلاق الصفة الامتثالية وأدخلتها في سياق القوانين العلموية الوضعية، هذه الأزمة التي تعرضت لها الأخلاق في أواخر القرن الماضي كان مصدرها التقدم الهائل الذي أحرزه الإنسان في علم الأحياء والبيولوجية، مما وضع الأخلاق في «أزمة أسس حقيقية» قوّضت ما عملت النظريات على بنائه.

---

(١) أمانويل كانت: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي (كولونية؛ ألمانية: دار الجمل، ٢٠٠٢) ص ١٣٦.

(٢) محمد المزوغي: عمانونيل كانط - الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص (لندن: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص٨١.

أما الآن ومع ظهور المجتمع المتنوع الأجناس والأعراق، وما صاحب ذلك من مشكلات نفسية، ومع شيوع الآلة في العلاقات الإنسانية وفقدان الدفء والحرارة في هذه العلاقات[1]، كلُّ ذلك ولَّد الحاجة إلى إعادة التفكير في علم الأخلاق يُخرجها من أزمتها، وهذا ما اصطُلح عليه بـ«عودة الأخلاق» أو «إعادة البحث عن الأخلاق»، إذ يرى سبونفيل على سبيل المثال أن ظاهرة عودة الأخلاق ولدت ما يسميه " الجيل الأخلاقي "،ذلك أننا في أمس الحاجة إلى الأخلاق اليوم،إذ نحتاج إلى أخلاق أكثر مما احتاجت إليها البشرية المتحضرة في أي حقبة أخرى[2].

فالتطورات الهائلة التي حدثت في مجال الهندسة الوراثية (الجينية)، وما رافق ذلك من تطبيقات طالت ليس أساس وجود الإنسان الفلسفي النظري الذي يبرر القيم الأخلاقية وحسب، بل يتحدى هذه القيم نفسها[3]، فرضت هذه التطورات ما سُمّي «أخلاقيات البيولوجية» التي تدل على

---

(١) د. ماجد عرسان الكيلاني: اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية (عمان: دار البشير، ط١، ١٩٩٢)، ص١٠ وما بعدها.
(٢) أندره كونت سبونفيل: هل الرأسمالية أخلاقية، ترجمة بسام حجار (لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٣٨.
(٣) محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر المعاصر، م س، ص٦٤.

مجموعة من القضايا الأخلاقية التي تخص الحياة والكائن الحي، ثم اتسع مدلول الاصطلاح نفسه ليشمل المسائل التي تُطرح في إطار العلاقة بين الإنسان النفس، الروح، الكائن الحي، وبين محيطه الطبيعي والاجتماعي.

هذه «الأزمة» التي تعيشها الأخلاق في العالم الغربي - كما رأينا - دعت المفكرين ليس فقط إلى إعادة التفكير بالأخلاق، وإنما أيضاً إلى بناء ما سُمّي بالتربية الأخلاقية بمفهومٍ جديد، يهدف من بين ما يهدف إليه إلى نزع صفة النسبية عن القيم والسلوك، هذه الصفة التي أشاعتها فلسفات تربوية سابقة حرمت المجتمع من وجود مقاييس ينظم الأفراد طبقاً لها سلوكهم، وحرمتهم أيضاً من تنمية علاقات اجتماعية متوازنة[1]، ولنصل في العصر الحاضر إلى الحديث عن أخلاق أو قيم كونية أو عالمية (Universal Values) تتشارك جميع الثقافات في صنعها وتكون محل قبولٍ لمختلف الحضارات والمدنيّات.

---

(١) انظر: د. سعيد إسماعيل علي: فلسفات تربوية معاصرة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة - ١٩٨ - حزيران، ١٩٩٥).

نظرية القيم ومعنى "القيم الكونية"

يمكننا تلخيص السمات الرئيسية لنظرية القيم كما وردت في كتابات العديد من المنظرين والباحثين على النحو التالي:

- القيم كالمعتقدات. لكن المعتقدات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعاطفة، وليس بالهدف، أو الأفكار الباردة.
- كما تشكل القيم حافزاً للبناء إذ تشير إلى الأهداف المنشودة التي يسعى شعبٌ أو أمةٌ ما إلى تحقيقها.
- إن طبيعة القيم تتمايز عن مفاهيم مثل المعايير والمواقف، والتي تشير عادة إلى أفعال ومواقف وحالات محددة. فالقيم هي التي توجه لاختيار أو تقييم الإجراءات والسياسات، والناس، والأحداث، وعندها تكون القيم بمنزلة قيم المقاييس أو المعايير.
- تنبع أهمية القيم من علاقتها بالنظام الثقافي للشعوب والأمم، وعليه فهي التي تشكل المنظومة التي يحاكم بها الأشخاص غيرهم ومواقفهم وعلاقاتهم.

وتميز نظرية القيم بين ما يسمى القيم الشخصية التي تتطور بالتوافق مع ظروف العالم الخارجي، ويمكن أن تتغير مع مرور الوقت[١].

فالنزاهة في تطبيق القيم تشير إلى الاستمرارية؛ حيث إن الأشخاص النزيهين هم الذين يطبقون قيمهم المناسبة بغض النظر عن الحجج السلبية الآتية من الآخرين. فهي تطبق بشكل مناسب في الوقت الصحيح. فعلى سبيل المثال، لابد من تطبيق القيم الدينية في أوقات السعادة وكذلك في أوقات اليأس.

وعلى هذا فالقيم الشخصية هي التي تتعلق ضمناً بالاختيار؛ إنها توجه القرارات من خلال السماح للقيم المرتبطة بها بتحديد خيارات الفرد.

إن القيم الشخصية تنمو في مرحلة مبكرة من حياة الإنسان ولذلك تصبح فيما بعد مقاومة للتغيير؛ فهي تستمد من الثقافة، والدين، والإيديولوجية.

---

(١) Schwartz, S. H. (2006). Basic human values: Theory, measurement, and applications. Revue française de sociologie,and Schwartz, S.H., & Bardi, A. (1997). Influences of adaptation to communist rule on value priorities in Eastern Europe. Political Psychology, 18, 385-410.

بيد أن القيم الشخصية ليست عالمية أو كونية؛ فالتطور التاريخي هو الذي يساهم في تحديد القيم الشخصية. وهذا لا يعني أن قيمة بعض المفاهيم الشخصية ليست عالمية، لمجرد أن كل فرد يمتلك تصوراً فريداً[١].

معنى القيم الكونية

ما القيمة العالمية أو الكونية؟

إننا نقول إن شيئاً ما له قيمة عالمية أو كونية عندما يكون له القيمة نفسها عند الجميع، أو معظم الناس. هذا القول يمكن أن يعني شيئين مختلفين[٢]:

- يمكن لشيء ما أن يكون له قيمة عالمية عندما يرى الجميع أنه ذو قيمة. أو على الأقل يمتلكون سبباً للاعتقاد

(١) Schwartz, S. H., & Boehnke, K. (2004). Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis. Journal of Research in Personality, 38, 230-255. and Schwartz, S. H., Melech, G., Lehmann, A., Burgess, S., & Harris, M. (2001). Extending the cross-cultural validity of the theory of basic human values with a different method of measurement. Journal of Cross-Cultural Psychology, 32, 519-542.

(٢) Martha Nussbaum ,In Defense of Universal Values ,Ernst Freund Professor of Law and Ethics, University of Chicago, February 1999.

بأنه يمتلك قيمة ما. فوفقاً لأشعيا برلين، ".. القيم العالمية هي القيم التي تكون لعددٍ كبير من البشر في حالات وأماكن وأوقات مختلفة لها المعنى نفسه تقريباً من حيث التقدير والرفعة والاحترام، ويبدو ذلك في أقوالهم وسلوكهم".

- و يمكن لشيءٍ ما أن يكون ذا قيمة عالمية عند جميع الناس عندما يمتلكون الاعتقاد أو المسوغ الكافي بأنه يستحق هذه القيمة. فتفسر أمارتيا سين هذا المصطلح بالإشارة إلى أنه عندما يقال إن المهاتما غاندي واللاعنف قيمة عالمية، فإن الناس على اختلاف ثقافاتهم واعتقاداتهم يقدرون اللاعنف بوصفه قيمة بحد ذاته، وإن لم يمارسوه أو يرفضوا ممارسته ".

نهاية الغرب

هكذا يمكن القول إن "القيم الكونية" تكاد تكون هي ذاتها في الحضارات المختلفة، إلا أن طرق تطبيقها تزداد تبايناً حتى ضمن الثقافة نفسها، كما نجد في الثقافة الغربية، فالأوربيون والأمريكيون يمتلكون قيماً أساسيةً مشتركة، لكنهم لا يشتركون في فهمٍ واحدٍ لهذه القيم المشتركة.

فعلى سبيل المثال يمجد كلا الطرفين الكرامة الإنسانية، إلا أن الأوربيين يرون في عقوبة الإعدام انتهاكاً لها، لكن

الأمريكيين يستمرون في تطبيقها، كما أن أوربة تتحول أكثر فأكثر إلى تبني العلمانية،في حين يمثل الدين مكانة مهمة في الحياة السياسية والاجتماعية الأمريكية[١]. والولايات المتحدة تنزع نحو تفردٍ أكثر فأكثر وضوحاً في القرار والقيادة، معتبرةً أن المعاهدات الدولية ليست سوى قيود غير مسوغة تكبل السيادة الأمريكية، أما الأوربيون فيدعون، اقتناعاً وتركيباً وحاجةً، كما يقول باسكال بونيفاس، إلى تعددية قطبية لأنهم مقتنعون بأن قواعد الحق تحمي الجميع ولا سيما الأضعف.

فإذا كان التصدع قد أصاب الثقافة الغربية ذات الأصل التاريخي المشترك والهوية المسيحية اليهودية الواحدة والتحالف السياسي الاقتصادي الاستراتيجي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، فإنه من الأسهل علينا القول إذن إن "الثقافة الكونية" أكثر بعداً ونأياً مما نتخيله. فالصراع على القيم في جوهره هو اختلافٌ على المصالح والرؤى وامتلاك الأفضلية[٢]، وأن التفوق الحضاري الذي يشمل تفوقاً فكرياً

(١) انظر: طارق متري: مدينة على جبل - عن الدين والسياسة في أمريكة (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٤).

(٢) انظر: ديفيد بيكمان: آفاق مظلمة وآفاق مضيئة، ضمن كتاب (التنمية والقيم)، ترجمة محسن يوسف (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤) ص ٤٧-٧٨.

وتقنياً واقتصادياً وسياسياً وعسكرياً سيفرض حتماً تفوقاً قيمياً لمصلحته، هذا ما يعلّمنا إياه التاريخ، والواقع المعاصر لا يبدو أنه يشذُّ عن تاريخه، لا بل إنه يصدقه ويؤكده.

وهكذا، وبقدر الالتباس المفاهيمي والمعرفي والتاريخي الذي يحيط بمصطلحي "الغرب" و"الشرق" خاصةً عندما يتم التعامل معهما بوصفهما مفهومين ماهويين قاريين تتلبسهما النزعة الجوهرية، حيث إن الغرب لم يخلق غرباً ولا الشرق كذلك، فإن كلا المفهومين يخضعان لمراجعة تاريخية تلغي صفاتهما البنيوية وتعيد إليها قراءتهما في إطار السياق التاريخي، فليس الغرب مقولة جغرافية ولا إثنية ولا دينية ولا لغوية،بل هو بالتحديد مقولة ثقافية ،والأمر ذاته بالنسبة إلى الشرق، بيد أن الغرب ذاته اليوم يعيد التفكير في ماهويته ، فهل الغرب كلٌ موحد، وهل ثباته البنيوي عصيٌ على التغير والانقسام؟.

لقد أحدث التعاطي الأمريكي مع أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر شرخاً عميقاً في العلاقات الأمريكية الأوربية، وبدا الحديث يقترب أكثر عن طبائع أمريكة وطبائع أوربة، بل إن مقولة" نهاية الغرب " أصبحت عنواناً للكثير من التفسيرات والتحليلات التي حاولت قراءة التحولات العميقة التي يمر بها المسار الفكري للقيم الغربية.

بالنسبة إلى هنتنغتون يتحدد الغرب بعددٍ من الصفات استمدها من مسيحيته ،تعدديته، فردانيته ، وحكم القانون، فهي الأمور التي مكنت الغرب من اختراع الحداثة والتوسع في أرجاء العالم، ومن أن يصبح محل حسد المجتمعات الأخرى[١].

بيد أن الفرنسي فيليب نيمو يتحدث عما يسميه "قسمات الحضارة الغربية" التي هي "قسمات ثقافية" يحددها في دولة القانون، الديمقراطية، الحريات الفكرية، العقلانية النقدية، العلم، الاقتصاد الحر القائم على حرمة الملكية الخاصة، وهذه القيم والمؤسسات، التي تمخضت عبر مسار تاريخها الطويل ، هي ثمرة بناء ثقافي معقّد شاركت في تكوينه أحداث ضخمة أساسية:

١- اختراع الإغريق للمدينة الديمقراطية وللحرية وللعلم ولمدرسة العقل.

٢- اختراع روما للقانون وللملكية الخاصة وللشخص الإنساني.

---

(١) Samuel Huntington ,The Clash of Civilization and Remaking of the World Order, Simon and Schuster , New York , 1996.

وانظر: صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت شايب، تقديم صلاح قنصوه (القاهرة: دار سطور، ط٢، ١٩٩٢)، ص ٥٠٤ .

٣- الثورة الأخلاقية والأخروية "الكتابة" (نسبة إلى الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد) والتي أسست "التاريخ" بقلبها مفهوم الزمن من التصور الدوري إلى التصور الخطي.

٤- الثورة البابوية في مطلع الألف الثاني للميلاد التي ردت الاعتبار إلى العقل اليوناني والقانون الروماني ورسمت استراتيجية جديدة لتحسين مصير العالم.

٥- الثورة الديمقراطية الليبرالية[١].

وهكذا فبالنسبة إلى الأمريكي هنتنغتون والفرنسي نيمو يتحدد الغرب بوصفه تجربة تاريخية فريدة تحمل قيماً خاصة تجلت في مفاهيم ثقافية وقانونية وحضارية كان لها الأثر الأكبر في التطور الذي عاشته أوربة والولايات المتحدة.

لكن، مجمل قيم الحداثة التاريخية التي استطاع الغرب بلورتها نشأت على أنقاض صراع استعماري توسعي يحمل نمطاً من الهيمنة الثقافية، فالمركز - إذا اقتبسنا من النظرية الماركسية تحليلها الأولي- لم ينشأ ويتطور إلا على حساب

---

(١) Philippe Nemo ,Qu'est ce que L'occident ? , Paris ,2004.

وانظر: جورج طرابيشي: التحولات الثقافية الكبرى التي صنعت الغرب، الحياة، ٢٣/ ١/ ٢٠٠٥.

الأطراف التي أفقرت ليس بالمعنى المادي فحسب وإنما في منظومة قيم ثقافية[1].

وتبقى الرمزية التاريخية ذات دلالة، فإذا كان اكتشاف العالم الجديد المتمثل في القارتين الأمريكيتين قد حدث في عام ١٤٩٢م بصفته مؤشراً على مجمل إنجازات جغرافية وتقنية وفكرية جرى بناؤها بحيث جرى تدشين الغرب بدخوله عصراً جديداً من الحداثة قائماً على القطيعة مع القرون الوسطى، فإنه في العام ذاته ١٤٩٢م سقطت غرناطة آخر معقل للمسلمين في الأندلس، وسقوط القسطنطينية عاصمة المسيحية الشرقية، في أيدي الفاتحين العثمانيين بدا إذن أن هناك توسعاً للإسلام على حساب أوربة من جانب وانحساراً له من جانب آخر، لكن بقيت أراضيه عرضة للنهب والسلب وفقاً لرغبات الإمبراطوريات الصاعدة.

---

(١) يستبدل الباحث التونسي منذر كيلاني بمفهومي المركز والأطراف مصطلحي " الكونية الأمريكية " و"الضاحية البشرية "، محمّلاً دلالات أوربية على مفهوم الضاحية التي ترادف النفاية السكانية، أي عبارة عن مسخ عمراني وديمغرافي خلفته المدينة المتقدمة حضارياً، ثم أقصته عنها وحجرت عليه في منفى الاستبعاد، انظر:
Mondher Kilani ,L'Univeralisme Americain et les Banlieues de L'Humanite ,Payot , Lausanne ,2002.

وراجع: جورج طرابيشي: الأصولية الإسلامية كإفراز إيديولوجي لعصر الهيمنة الكونية الأمريكية، الحياة، ٢/ ٢/ ٢٠٠٣.

فولادة الغرب، مصفوفةً فكريةً، احتاجت انهياراً كاملاً لكل الأنساق الفكرية التي كانت موجودة، ولا يعني ذلك بالضرورة أن الحملات العسكرية كان لها الأثر الحاسم في ذلك الانهيار، بل ربما تكلست هذه الأنساق من داخلها وهرمت ولم تحتج سوى لحظة الدفع الأخيرة كلحظة تدشينية لنهاية عهد ودخول عهدٍ جديد، كما حدث في إعلان نهاية الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤م.

بيد أن الغرب هذا ذاته سواءً أتكوّن تاريخياً أم تبلور ثقافياً وتحدد قيمياً، فإنه اليوم يشهد انشقاقاً مصيرياً شبهه تشارلز كوستبشان بانشقاق الإمبراطورية الرومانية، بعد أن قرر ديوقليتانس في نهاية القرن الثالث أن يقسم الإمبراطورية إلى مقدسات شرقية وغربية، مما قاد إلى تأسيس عاصمة ثانية في بيزنطة وهي التي اختارها قسطنطين ليعيد تسمية القسطنطينية في عام ٤٢٣م، ومع أن تراث روما والقسطنطينية مشترك في الدين والعقيدة والقانون والعرف فإنهما وقعا فريسةً للتنافس المحموم على السلطة، وهو ما أنهى الإمبراطورية الرومانية وقادها إلى الزوال[١]. فالخلاف بين أوربة وأمريكة اليوم يدخل في سباق شبيه بذلك، فأوربة اليوم

---

(١) انظر: تشارلز كوستبشان: نهاية الغرب، عن موقع:
www.theatlantic.com.

تقوي وعيها الجمعي وشخصيتها، وتصوغ إحساساً أوضح للمصالح والقيم التي هي مختلفة تماماً عن تلك الأمريكية، ولذلك يتساءل فوكوياما: ألا يزال مفهوم (الغرب) قائماً كعبارة ذات مدلول؟.

يميّز فوكوياما الخلافات بين الدول الغربية على أساس مفهوم "الشرعية الديمقراطية" على المستوى العالمي، ومحور النزاع الأوربي - الأمريكي يدور حول ذلك، فهناك خشية أوربية من الأحادية الأمريكية كما تمثلت في خروج الولايات المتحدة على " اتفاقية كيوتو" المتعلقة بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، وكذلك انسحابها من الاتفاقية المضادة للصواريخ البالستية، مع سعيها في الوقت ذاته إلى بناء الدرع الصاروخي، وكذلك معارضة واشنطن لخطر استخدام الألغام الأرضية واعتراضها على اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، ومعارضتها للمحكمة الجنائية الدولية.

فوفق هذا المعيار الذي طوّره فوكوياما، يكون الأمريكيون أكثر ميلاً لأن يروا لأية شرعية ديمقراطية وجوداً يفوق ما تتمتع به الدولة القومية من شرعية، وعلى ذلك فحتى المنظمات الدولية (بما فيها الأمم المتحدة) لا تستمد قوتها إلا من خلال تلك العملية التعاقدية التفاوضية التي أضفتها عليها الأغلبيات الديمقراطية المقننة، والتي تملك الحق في سحب تلك الشرعية متى شاءت عن تلك المنظمات الدولية.

وعلى العكس تماماً يرى الأوربيون أن الشرعية الديمقراطية إنما تنبع من إرادة المجتمع الدولي أكثر من كونها مستمدة من أية دولة قومية منفردة على الأرض، ومع أن هذا المجتمع الدولي لا يتجسد بشكلٍ ملموس ومحدد في نظام عالمي ديمقراطي مؤسسي إلا أنه يضفي شرعية على المؤسسات الدولية القائمة التي تبدو وكأنها تشكل تجسيداً جزئياً له، مع ما لهذا التجسيد من سلطة أخلاقية تفوق كل ما لتلك الدول القومية منفردة(١).

لكن، كيف يمكن تفسير مصادر الخلاف حول منابع الشرعية بين هاتين الرؤيتين الأمريكية والأوربية؟ يكمن أول الأسباب في انعدام توازن القوى بين الولايات المتحدة الأمريكية وأية دولة أخرى سواها، ولذلك يبدو مفهوماً محاولة الدول المستضعفة فرض قيود من القوانين والأعراف للحد من قوة وجموح الدول الأقوى، في حين تجنح الدولة العظمى الوحيدة في العالم للانفلات من تلك القيود وتحرير قدرتها على الفعل، أما السبب الثاني -

---

(١) Francis Fukuyama, Washington Post , 11/9/2002.
وانظر أيضاً: فرانسيس فوكوياما: انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية، الحياة، ٢٠٠٢/٩/٧. فرانسيس فوكوياما: الولايات المتحدة ضد.. " هم "، الاتحاد، (أبوظبي) ٢٠٠٢/٩/١٢.

وبحسب فوكوياما أيضاً - فهو ذو صلة بالتجربة الملموسة الفعلية لتكامل الاتحاد الأوربي، حيث تنازلت الدول الأوربية عن مسائل أساسية صميمية تمس سيادتها بوصفها دولاً لمصلحة الاتحاد الأوربي، أما السبب الأخير فهو ذو صلة مباشرة بالتجربة الأمريكية القومية الفريدة، وما نشأ عنها من شعور دائم بالاستثنائية، فللأمريكيين إيمان راسخ بخصوص شرعية مؤسساتهم الديمقراطية، وقدرة هذه المؤسسات على تجسيد القيم العالمية ذات الدلالة والأهمية للبشرية جمعاء[1].

ثم أتى بعد ذلك التدخل العسكري الأمريكي لتغيير النظام في العراق في عام ٢٠٠٣ دون قرار من مجلس الأمن، فاعتماد الولايات المتحدة على نمط من التصرف الأحادي الإمبراطوري أفزع أوربة وجعلها تنأى بنفسها سياسياً عن مواقف الولايات المتحدة، بل إن الولايات المتحدة ذاتها بدأت تشهد خلافات فكرية عميقة لم تكن تشهدها من قبل، وانقساماً لم تعهده "الأمة الأمريكية" كما يذكر الرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر، الذي يشير إلى أن "بلدنا منقسم سياسياً أكثر من أي وقت في الذاكرة الحية"، معتقداً أن الخلاف يعود إلى "مسألة حل

---

(١) Francis Fukuyama, International Herald Trebiun , 10/8/2002

النزاعات الدولية بالطرق الدبلوماسية أو العمل العسكري»[1].

فبعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر تمحورت الفكرة الأوربية على ضرورة توسيع أطر الأنظمة القضائية الجزائية التي كانت تعمل على المستوى المحلي لكي تصبح في المستقبل أكثر شمولية، وعندما خاضت بعض هذه الدول الحرب على أفغانستان مع الولايات المتحدة فإنما دخلتها من باب تعاطفها الأوّلي مع الولايات المتحدة بعد مصابها. وكرهها لنظام طالبان الاستثنائي في قيمه ورؤيته للعالم. بيد أن الولايات المتحدة أرادت من خلال « حربها على الإرهاب » أن تخوض حرباً مستمرة ودائمة لتحقيق أهدافها وطموحاتها، وهو ما وضع الولايات المتحدة ضد البقية على حد تعبير فوكوياما، ذلك أن معظم دول العالم أصبح يؤمن أن القوة الأمريكية وليس الإرهابيين المزودين بأسلحة الدمار الشامل هي من يزعزع استقرار العالم، وتبدو هذه القناعة راسخة لدى العديد من الدول الأوربية الحليفة للولايات المتحدة.

---

(١) جيمي كارتر: قيمنا المهددة: أزمة أمريكة الأخلاقية، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: وكالة س. ب. ر للنشر، [د،ت]) ص١٨-١٩.

وقد تعزز الافتراق الأمريكي عن الآخرين مع تعزيز الرؤية الأحادية الأمريكية وترسيخ العزلة الخاصة بها عن طريق الانسحاب من الاتفاقية المضادة للصواريخ البالستية، وسعيها بالوقت نفسه إلى بناء الدرع الصاروخي وخروجها من "اتفاقية كيوتو" المتعلقة بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، ويضاف إلى هذه القائمة معارضة واشنطن لحظر استخدام الألغام الأرضية واعتراضها على اتفاقية حظر الحرب البيولوجية، ثم معارضتها للمحكمة الجنائية الدولية. كلٌ ذلك عزَّز التفكير لدى الأوربيين في البحث عن ثقافتهم وقيمهم الخاصة بهم، التي راحوا يجدونها عبر التمايز والمفارقة؛ إذ يرى الأوربيون أن سلوكهم في مواجهة المشكلات أكثر براعةً وتنوعاً بحكم خبرتهم التاريخية، وخبرتهم تلك هي التي دفعتهم إلى اتخاذ موقفٍ سلمي من الحرب على العراق مما شكّل تناقضاً جذرياً مع الثقافة الاستراتيجية التي سادت في أوربة طوال أربعة قرون، والتي أشعلت حربين عالميتين في أقل من نصف قرن، في حين تبدو الولايات المتحدة اليوم مندفعة نحو دورٍ للقوة في العلاقات الدولية واستخدامٍ أحادي لها، متناقضة مع مبادئ مؤسسيها الأوائل في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وجسدها ولسون في مبادئه بشكلٍ واضح، وهكذا فقد تبادل الأمريكيون والأوربيون مواقفهم ووجهات نظرهم، فالانكفاء

الأمريكي عن التدخل أصبح جموحاً بعد قرنٍ من الزمان، أما الحماسة الأوربية للصراع والتدخل فقد قلمت أظافرها وأصبحت تنشد السلام أكثر من رغبتها في الحرب.

يمكن العودة في تفسير ذلك إلى التغييرات الهائلة التي طرأت على جغرافية السلطة خلال القرن العشرين، لكن هذا الخلاف الطبيعي بين الأقوياء والضعفاء لا يعد مسوغاً كافياً، خاصةً إذا علمنا الوفرة المادية والبشرية والعسكرية التي يتمتع بها الاتحاد الأوربي، صحيح أن ميزانية الولايات المتحدة الدفاعية تعادل ميزانية جميع الدول القوية ما دونها، إلا أن ذلك يعود بشكلٍ أعمق إلى النزعة الإمبراطورية القائمة على الاستحواذ التي تتملك صانع القرار الأمريكي، وهوايته في جعل الأطراف الأخرى جزءاً من عملية توزيع الأدوار، وليس شريكاً في صنع القرار، إذ يُقال دوماً بأن ثمة تقسيماً للمهام بين الولايات المتحدة" التي كانت تتكفل بطهو العشاء، وبين الأوربيين الذين كانوا يتولون غسل الصحون" كما حصل ذلك في الحرب على أفغانستان.

وهكذا فالولايات المتحدة سارت رويداً رويداً من سياسة انعزالية انكفائية مع بداية القرن التاسع عشر، إلى سياسة تنزع نحو الإمبراطورية شبيهة بالإمبراطورية الإسبانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر والإمبراطورية البريطانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، فهناك كثير من القواسم

المشتركة على حد تعبير المؤرخ النمساوي الشهير هوبزباوم[١]، خاصة مع إمكانية الولايات المتحدة الأكبر لاستثمار العولمة والاستفادة من الفرص التي أتاحتها على مستوى الترابط والتقنية[٢].

غير أن أوربة اليوم لا تستطيع أن تكبح جماح الولايات المتحدة في حروبها المتكررة، فهي لم تستطع مثلاً أن تمنعها عن خوض الحرب في العراق، لكنها تسعى وباستمرار إلى السيطرة على الوحش من خلال إيقاظ ضميره وتذكيره بماضيه[٣]، إذ يضيف أوبير فيدرين

---

(١) إريك هوبزباوم: إلى أين تمضي الإمبراطورية الأمريكية، اللوموند ديبلوماتيك، ١٢/ ٢٠٠٣.

(٢) انظر: مايكل هاردت وأنطونيو نيغري: الإمبراطورية - إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢).

(٣) روبرت كاغان: القوى الأمريكية والضعف الأوربي، النهار، (بيروت)، ١٣ / ٨ / ٢٠٠٢. بالاتفاق مع (Le monde). ويشبه كاغان الدور العسكري الأوربي الحالي بأنه مثل "غسل للصحون" بعد أن يكون الأمريكيون قد تكفلوا بطهو العشاء كما حدث في كوسوفو وأفغانستان، وانظر: إريك هوبزباوم: إلى أين تمضي الإمبراطورية الأمريكية؟، اللموند ديبلوماتيك، ١٢/ ٢٠٠٣، وأيضاً: ريجيس دوبريه: أيها الأمريكيون، لو كنتم تعلمون، لوفيغارو، ٥-٦/ ٩/ ٢٠٠٣.

وزير الخارجية الفرنسي الأسبق: "نحن الغربيين، ننسى دائماً ماضينا الأسود عبر قليل من الندم وكثير من فقدان الذاكرة"[١].

لكن المحافظين الجدد الذين يسيطر معظمهم على المواقع الحساسة في الإدارة الأمريكية الحالية[٢] يؤكدون بما لا يقبل الشك، أن أمريكة وأوربة قد أصبحتا منتميتين إلى عالمين مختلفين، أحدهما متحدر من الزهرة وثانيهما من المريخ، وأنهما، تالياً، لا يؤمنان بالقيم نفسها[٣].

فبالنسبة إلى كاغان، يعيش الأوربيون اليوم في حياد عن السلطة، أو على نحوٍ أدق في طموح نحو تجاوز منطق السلطة، في عالمٍ يسود فيه القانون والتنظيم والتفاوض والتعاون بين الدول، أي إنها توشك أن تصل إلى الفردوس ما بعد التاريخي حيث كل شيء في سكينة

---

(١) أوبير فيدرين: أوربة إزاء جبروت أمريكة، المستقبل (ملحق نوافذ)، ١٠/ ١/ ٢٠٠٤. نقلاً عن مجلة (Commentaire) الفصلية.

(٢) انظر: د. محمد كمال: المحافظون الجدد - صنع قرار الشرق الأوسط في إدارة بوش (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، العدد: ٢٥، آذار / مارس ٢٠٠٣).

(٣) هذه العبارة للمفكر الأمريكي المحافظ روبرت كاغان، وحول ذلك انظر: أناتول ليفين: نهاية الغرب، الحياة، (لندن)، ١١/٩/ ٢٠٠٢، بالاتفاق مع (New York Times).

وازدهار، وإلى المثال الأعلى الكانتي القائم على "السلام الدائم"[١].

إن الأوربيين - وعلى رأسهم الفرنسيون - ينتهون إلى القول: إن " العالم الغربي الذي طالما وقف صفاً واحداً إلى جانب الولايات المتحدة بمواجهة التهديد السوفييتي، يميل اليوم إلى التصدع. وما عاد مؤكداً أننا نشترك بالعزم نفسه في تبني القيم نفسها والتصور نفسه للتهديدات والمخاطر وأساليب المواجهة.

لم يعد من المجدي التغافل عن هذا الواقع متذرعين بوازع التضامن الغربي، والأحرى بنا، إذا أردنا أن نقيم علاقة عبر أطلسية جديدة، أن نقيمها على أسس جديدة وواضحة وليس على أسس مفترضة مسبقاً وبعيدة كل البعد عن الواقع "[٢].

---

(١) L'monde, 10/8/2002، نشرت في النهار (بيروت)، ١٣/٨/٢٠٠٢.

(٢) أرتور بايشت وبسكال بونيفاس، قيمٌ مشتركة، رؤى متباينة، مستقبل، (بيروت)، ١٠ / ١ / ٢٠٠٤. نقلاً عن (لوفيغارو). لا بد أن نذكر أن هناك عدداً من المثقفين والمفكرين الفرنسيين لا يتفقون إطلاقاً مع هذه الرؤية الفصامية بين أوربة وأمريكة وعلى رأسهم أندريه غلوكسمان وألكسندر أدلر وآلان فينكلكروت وبرنارد هنري ليفي، إذ جميعهم يرى أن دعم الولايات المتحدة هو أمرٌ غير قابل للنقاش بذريعة أننا ننتمي إلى المعسكر نفسه، هو معسكر الحضارة =

هذا الشرخ السياسي حاول الباحثون قراءته قيمياً وفكرياً، وحرّضهم على البحث عن جذوره التاريخية المتفاوتة بين أوربة والولايات المتحدة. وهكذا أصبح الحديث سائراً حول قيم خاصة أو (طبائع) أمريكية وأخرى أوربية مع أن المنبت التاريخي واحد.

وعقب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر٢٠٠١ بدا الحديث الأمريكي متزايداً عن الدور الأمريكي التاريخي المخلص للعالم،فقد صرح الرئيس الأمريكي بوش بعد مرور عام على هذه الحادثة أن " الدور الأمريكي في العالم يتمثل في إيجاد توازن للقوة في العالم يدعى الحرية الإنسانية"، وهذا بدوره ينيط دوراً "بالقوى العظمى في العالم كي تقف في جانب واحد وتواجه تهديدات مشتركة من التعرض للعنف الإرهابي واندلاع الفوضى، كما أنها تقترب أكثر نحو منظومة قيم متقاربة"[(١)].

لكن منظومة القيم المتقاربة تلك التي أشار إليها الرئيس بوش تبدو اليوم أكثر اقتراباً من الرؤية المحافظية الجديدة

= الغربية المحاصرة بالبربرية والمهددة بالإرهاب بحسب تعبير غلوكسمان الذي أيّد بشدة الحرب ضد العراق في كتابه (غرب ضد غرب).

(١) New York Times, 11/9/2002.

للعالم التي هي خليطٌ من إحياء القومية الأمريكية في مواجهة عدو متخيل ومفترض تمثل لها اليوم في الحركات الأصولية، وعلاقة ملتبسة مع اللوبي الإسرائيلي الذي تتحالف معه سياسياً وتتناقض معه عقائدياً[١]، وفي الوقت نفسه رؤية عظامية للذات موجهة ضد أي منافس سواءً أتمثل في الصين أم الاتحاد الأوربي[٢].

لقد استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية إذن أن تقود سياسة إمبراطورية موحدة، وهي تفرض تحدياً يتعلق بالأخلاقيات أو القيم المصاحبة لهذه الإمبراطورية، فإذا كانت الحداثة - كما قلنا سابقاً - قد خلقت بؤساً وتخلفاً تاريخيين في حدائقها الخلفية التي ثمّرت نموها وراكمته، فإن الإمبراطورية الأمريكية تتجه نحو فرض نمط موحد من القيم، وليس هناك أخطر من تلك الإمبراطوريات التي تدافع عن مصالحها الخاصة في الوقت الذي تعتقد فيه أنها بعملها هذا تسدي خدمة للإنسانية جمعاء تطبيقاً لفكرة أنه على سائر العالم أن يقتدي بها، لدرجة أن عليها تحرير هذا العالم[٣].

---

(١) انظر: طارق متري: مدينة على جبل (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٣).

(٢) أناتول ليفين: نهاية الغرب، New York Times, 11/9/2002.

(٣) يمكن مراجعة كم كبير من الكتابات ركّز على هذه الفكرة خاصةً لدى اليسار الأوربي والفرنسي تحديداً، انظر: ريجيس دوبريه في مقالاته في صحيفة لوفيغارو ٥و٦و٧/ ٩/ ٢٠٠٣. ونشرت في

تبدو الولايات المتحدة اليوم أكثر رغبة في التعلم من دروسها وتجربتها الخاصة من رغبتها في الاستماع إلى نصائح الغير، ألم يقولوا قديماً: "إن النصيحة الوحيدة التي يستمع إليها الإنسان هي التجربة؟"، وهي تبدو اليوم أكثر انطباقاً على الولايات المتحدة منها إلى غيرها؛ فسياستها في العراق وخاصة دخوله في حرب أهلية جعل السياسة المثالية القائمة على نشر الديمقراطية في الشرق الأوسط أكثر واقعية وانفتاحاً على إشراك الأطراف الدولية والإقليمية في تقرير مستقبل هذا البلد. لقد منيت المحافظية الجديدة اليوم بنكسة كبيرة، ولذلك يعاد التفكير في منطلقاتها ومراجعة نتائجها نحو سياسة أكثر تواؤمية وأقل راديكالية[١]، كما نرى المناقشات التي تجري اليوم في الولايات المتحدة حول إرث بوش وسياسة الإدارة الأمريكية الجديدة التي ستخلف بوش سواءً أكانت ديمقراطية أم جمهورية[٢].

إن الدور القيادي الذي تحاول الولايات المتحدة

= المستقبل (ملحق نوافذ)، ٢٠٠٣/٩/١٣، حيث يلخص دوبريه مقولته في أن " الإنسان الحر ليس معادياً لأمريكة، بل هو معادٍ للميول الإمبراطورية".

(١) Francis Fukuyama, New York Times Magazine , 3/2006.

(٢) انظر: جيمي كارتر: قيمنا المهددة - أزمة أمريكة الأخلاقية، م،س، ص ٦٢-٦٣.

الاضطلاع به يعود بشكلٍ كبير إلى غياب التأثير الجماهيري داخل الولايات المتحدة على قرار السياسة الخارجية الأمريكية، بل إن الإدارات الأمريكية المتعاقبة كانت تنجح باستمرار في جعل مجتمعها يسير خلف سياستها القيادية عبر الاستخدام الأمثل للإعلام ولوسائط التأثير الجماهيري. وهذا بالضبط يشكل محور نظرية كيسنجر الذي يرى أن السياسة الخارجية يجب أن تبقى محصورة في العاصمة (واشنطن، دي، سي) لأنه بحكم الخلاف العرقي والطائفي والمذهبي والجنسي الكبير بين مواطني الولايات المتحدة، فإن نزاعهم الداخلي حول السياسة الخارجية ومستقبلها سوف يقصم عرا الروابط الاتحادية بين الولايات أو داخل الجماعات المشكلة لهذه التعدديات الكثيفة داخل الولاية ذاتها، فالانقسام على السياسة الخارجية سيخلق تفككاً داخلياً بكل تأكيد، ولذلك يبدو من الأفضل لأمريكة أن تبقى سياستها الخارجية محصورة ضمن ما يسمى " مجتمع السياسة الخارجية " الذي ينحصر وجوده داخل العاصمة الأمريكية[١].

فإذا أراد أحد الرؤساء تعبئة الموارد الهائلة للدخول في حرب عالمية شعواء ضد خصم سياسي دولي فإن ذلك يتطلب تخطي الحواجز الانعزالية التي يمتاز بها المواطن الأمريكي.

(١) Kissinger . Diplomacy. New York: Simon & Schuster, 1994.

إذ هو يتساءل: لماذا يجب على جنود أمريكيين بذل أرواحهم في بلاد نائية لا يعرف أغلب المواطنين عنها شيئاً كثيراً، بل إنهم يجهلون غالباً أين تقع؟

ومهمة الإقناع الصعبة هذه يمكن التغلب عليها فقط من خلال تبسيطات فظة، من مثل ضرورة التصدي لعدو خطر شرير صعب المراس، وهو ما حدث من خلال شيطنة صدام حسين، وهو ما دفع بعض المحللين إلى القول بأن البناء النظري لعلم العلاقات الدولية في الولايات المتحدة يقوم غالباً على مفهوم "تقديس السهولة" وذلك عندما تظهر النظريات هذه البنية المانوية للأقطاب المتنافرة، وعندما تجد مثل هذه النظريات هذا التأييد في أوساط الصفوة السياسية[1].

بيد أن نفوذ المجتمعات يجب ألا ينحصر في تأثيرها على سياسة حكومتها الخارجية فقط، بل لابد أن تتضافر معاً متجاوزة الدولة ومصالحها الخاصة، وهو ما يطلق عليه البعض بنهاية لدولة القوة وولادة ما يسمى الدولة التجارية، التي تتميز من خلال انفتاح الحكومة على الاقتصاد والاشتراك مع الجهات ذات الاهتمام، وفي مقدمتها

---

(١) هارالد مولل: تعايش الثقافات،(بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٤).

الاقتصاد، في تشكيل أهداف سياسة خارجية تسعى إلى أولوية واضحة للعلاقات الاقتصادية في مقابل مسائل القوة والأمن، ومن خلال السعي نحو الإنفاق في الحدود الدنيا على التسلح. فالدولة التجارية تتيح نشوء ما يسمى "بعالم المجتمع"[(١)]، وربما تكون المنظمات غير الحكومية العابرة للقوميات هي العلامات الأكثر جلاء لهذا التطور، وهذا ما يحرّض على بروز القيم الإنسانية الموحدة والمشتركة، على رأسها الديمقراطية، إذ لم يعد يوجد بلد لا يُحكم ديمقراطياً يخلو من منشقين أو منظمات أو جماعات تطالب بالديمقراطية، والاتصالات العابرة للقوميات بوسائل الاتصال الحديثة تشجع هؤلاء لإجبار بلدانهم على دخول "العصر الديمقراطي". إن انتشار الديمقراطية اليوم هو واحد من أهم علامات التقارب بين الثقافات والفرص أمام حوار عابر للثقافات إن لم يكن أهمها إطلاقاً.

وهذا لا يعني أن كل دول العالم ستصبح ديمقراطية بين يوم وليلة، بل إن مسار الديمقراطية نفسه داخل الحضارة الغربية احتاج إلى صراعات وحروب أهلية وطائفية عدة حتى تم تجذره وحتى تحول إلى الصيغة السياسية التي لا رجعة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

عنها، وهو ما يفرض علينا الدخول في حوار ثقافي عبر الحضارات لتشجيع قيمها الإنسانية والديمقراطية، وهو الأنموذج الأفضل لتحقيق ذلك.

فالديمقراطية اليوم تعد من أهم القيم الإنسانية المشتركة مع وجود الاختلاف على معانيها ومسمياتها المختلفة، صحيحٌ أن الغرب تفرد في التأسيس النظري والمؤسسي لهذا المفهوم، لكن الحضارات والثقافات الأخرى تحمل بذوراً مشتركة تدور حول المفهوم ذاته وتتأسس عليه، إن الديمقراطية بمفهومها الإنساني العام هي التي تتيح للحضارات جميعها أن تتعايش بدل أن تتصادم، وأن تتوافق على مفهوم " القيم الكونية "[1].

الإسلام ومعنى القيم الكونية

يمتلك الإسلام نظاماً معرفياً خاصاً به، لكن هذا لا يعني أن بنيته التكوينية قارة أو ثابتة لا تتغير مع تغير الأزمنة والدهور كما ينتهي إلى ذلك عالم الأنثربولوجية أرنست غلنر، فهو يرى أن أصواته الأصولية التي تخرج من هنا

---

(١) انظر: خالد الحروب: تفكيك التراتبيات الدينية والحضارية شرطٌ لمصالحة الخصوصية الثقافية مع الكونية القيمية، ضمن كتاب (الإسلاميون والمسألة السياسية) مجموعة من الباحثين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣) ص ٢١٧ . ٢٣٤.

وهناك وتتكاثر يمنة ويسرة لا تمثل خروجاً عن نسقه المعرفي أو النظام النظري الخاص به، بل إنها تمثل تعبيراً صريحاً عن مكنونه الفكري ومعتقده الإيماني، ولذا، يبدو مكتوباً على جميع المحاولات النظرية والعملية التي تسعى إلى مواءمة الإسلام مع العصر، أو تلك التي تحاول أن تفترض انسجاماً بين الإسلام والقيم الكونية، يبدو مكتوباً على جميع هذه المحاولات الإخفاق الذريع، وعلى الغرب، بوصفه يمتلك نظاماً معرفياً مغايراً ومختلفاً، ألا يضيع وقته في محاولات يائسة وبائسة لإدخال الإسلام في الحداثة، بل عليه أن يحاذر الأصولية سياسياً التي ستشهد صعوداً يخشى منه[١].

لقد سطّر غيلنر رؤيته تلك قبل أحداث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ٢٠٠١ بعشر سنين تقريباً، واستحضارها اليوم لا يهدف إلى إظهار بعدها التنبئي أو التحذيري، لا، وإنما المقصود غير ذلك تماماً، وهو إظهار الصراع الخفي على " القيم الكونية " أو "Universal".

لا يعني الصراع هنا تلك الصورة الحاضرة في مخيلتنا من الإرث الماركسي عن " الصراع الطبقي "، ولا تلك التي أثارها هنتنغتون في نظريته عن " الصدام بين الحضارات "

---

(١) آرنست غلنر: ما بعد الحداثة والعقل والدين (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٣).

(Clash of Civilization)، وإنما هي أقرب إلى الجدل الدائر والمتجدد دوماً حول الخصوصية والعالمية أو الهوية والعولمة، بل إن البعض أصبح يتحدث عن "صدام القيم" أو "الحرب بين القيم"[١].

إذ بغض النظر عن إقرارنا بمفصلية حدث ١١ أيلول/ سبتمبر أم لا[٢]، وسواءً اتفقنا أم اختلفنا على أن الإدارة الأمريكية استثمرت حدث ١١ أيلول / سبتمبر لتنفذ برنامجها الخاص[٣]، فإن هذا الحدث قد أطلق حواراً

---

(١) أرجون أبادوراي: نحو صدام القيم أو نحو تهجينها؟، ضمن كتاب (القيم إلى أين؟)، إشراف جيروم بندي، ترجمة زهيدة درويش جبور وجان جبور (بيروت: دار النهار؛ منظمة اليونسكو، ٢٠٠٤) ص ٣٤-٣٩.

(٢) يعدُّ كتاب الباحث الفرنسي أوليفيه روا (أوهام ١١أيلول) من أهم الكتب التي تناقش وترفض في الوقت نفسه اعتبار حدث ١١أيلول/ سبتمبر حدثاً مفصلياً، أي يشكل قطيعة استراتيجية بين ما قبله وما بعده، انظر:

Olivier Roy ,Les Illusions du 11sptember (Paris: Sueil ,2002).

(٣) يمكن القول إن هذه النتيجة لم تقتصر على فريق المحافظين الجدد المحيطين بإدارة بوش فقط كما يجري ترديد ذلك في الإعلام العربي، بل إن أصواتاً يسارية أمريكية أو معارضة لإدارة بوش رأت في حدث ١١ أيلول / سبتمبر فرصة لكي تعيد الولايات المتحدة ترتيب أوضاعها عالمياً، ربما ليس بطريقة الإملاء التي تنتهجها هذه الإدارة وإنما عبر الحوار وتعزيز الشراكة، انظر: =

مباشراً أحياناً وغير مباشر أحياناً أخرى بين الرؤيتين الغربية والإسلامية للعالم.

صحيحٌ أن هناك أصواتاً ارتفعت لدى الطرفين تنادي بالصدام وحتى الحرب بين الحضارات وتقسم العالم إلى فسطاطين كما هي حال بن لادن، أو تقسمه إلى طرفين أحدهما مع الإرهاب والآخر ضده كما هي حال الرئيس

= هنري كيسنجر، كيف ستؤدي هجمات ١١ سبتمبر إلى صياغة النظام العالمي للقرن ٢١؟، الشرق الأوسط، (لندن)، ٣ / ١٢ / ٢٠٠١.

بقي أن نذكر أيضاً أن العديد من الأنظمة في العالم استثمرت حدث ١١ أيلول / سبتمبر لحسابها الخاص أيضاً، وأولها الحكومة الإسرائيلية بقيادة شارون في صراعه مع الفلسطينيين، انظر: زبيغنيو بريزينسكي، بوتين. شارون. فاجبايي. جيانغ زيمين اختطفوا تعريف بوش للإرهاب، الحياة، (لندن)، ٩ / ٩ / ٢٠٠٢ بالاتفاق مع (New York Times)، وحول تحميل إدارة بوش برنامجها الخاص على حدث ١١ أيلول / سبتمبر، انظر: جون كينبري، إغراءات السياسة الاستباقية، الحياة، (لندن) بالاتفاق مع (New York Times) حيث يتهم كينبري أستاذ الدراسات الجيوسياسية في جامعة جورج تاون الإدارة الأمريكية الحالية بأنها تنطلق من رؤية إمبريالية جديدة تعين فيها الولايات المتحدة نفسها مصدراً لترسيم القواعد الدولية وتحديد الأخطار المحتملة واستعمال القوة وإقامة العدل، وتتغذى هذه الرؤية من إغراء القوة الأمريكية العظمى بوصفها القطب الوحيد في العالم.

الأمريكي بوش، إلا أن الرأي العام في كلا الطرفين كان يرى في الحوار مدخلاً ليس ضرورياً فحسب وإنما وحيداً لتعزيز التفاهم والتبادل والتوصل إلى رؤى مشتركة.

برز من بين هذه الدعوات بيان الستين مثقفاً ومفكراً أمريكياً الذي حمل عنوان (من أجل ماذا نحارب؟ رسالة من أمريكة) وكان من أبرز الموقعين عليه فرانسيس فوكوياما وصاموئيل هنتنغتون وصومائيل فريد مان وتوماس كوهلر ونيل جيلبرت وهارفي مانسفليد وروبرت بوتمان وغيرهم، ورعاه بشكل رئيسي معهد القيم الأمريكية الذي يرأسه ديفيد بلانكنهورن ويدافع بشكل رئيسي عن القيم الأمريكية في المجتمع والأسرة والدين والاقتصاد، ويقود حواراً مهماً حول جميع هذه القضايا في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم.

يمكن القول بأن هذا البيان قد أطلق حواراً من نوع فريد حول معنى ومفهوم" القيم الكونية" أو "اليونيفرسال" كما يجري تداولها الآن في الفلسفة الفرنسية والأمريكية بشكل كبير.

ومع أن البيان قد صيغ بشكل رئيسي لتسويغ الحرب الأمريكية على أفغانستان بوصفها حرباً عادلة إلا أنه في تعليله ذاك لجأ لتوظيف "القيم الكونية" بوصفها ملجأ

شرعياً على الجميع أن ينضوي تحتها، بل إنه يخاطب المسلمين مطالباً إياهم بالوقوف إلى جانبهم لمجابهة الأصولية الإسلامية "التي تدعي النطق باسم الإسلام لكنها تخون المبادئ الإسلامية الأساسية لأن الإسلام يقف ضد هذه الوحشية الأخلاقية"، ولذلك علينا أن نسترد الإسلام ممن خطفه وقاتل باسمه تشويهاً لصورته وسمعته.

ويشدد البيان على خمس حقائق أساسية تتصل بكل الناس من غير تفرقة، هي:

١- إن البشر يولدون متساوين في الكرامة كما في الحقوق.

٢- الشخصية الإنسانية هي العنصر الأساسي في المجتمع، وتكمن شرعية دور الحكم في حماية هذه الشخصية والمساعدة في تأمين فرص التفتح الإنساني لها.

٣- يرغب البشر بطبيعتهم في البحث عن غاية الحياة ومقاصدها.

٤- حرية الضمير والحرية الدينية من الحقوق التي لا يمكن انتهاكها في الشخصية الإنسانية.

٥- القتل باسم الله مخالف للإيمان بالله، وهو يشكل خيانة عظمى لكونية الإيمان الديني[١].

ويعقب البيان قائلاً: "بناءً عليه فنحن نحارب للذود عن أنفسنا ودفاعاً عن هذه المبادئ الكونية".

بدايةً ينبغي أن نذكّر أن هذا البيان ربما لا يعبر عن وجهة نظر كل المثقفين الأمريكيين ولا حتى عن معظمهم بحكم التعدد والتنوع الكبير الذي يحظى به المجتمع الأمريكي، بيد أنه يجب أن نذكر وفي الوقت نفسه أيضاً أن رؤية هؤلاء المثقفين الأمريكيين بغض النظر عن حضورهم ووزنهم الأكاديمي والمعرفي - وهو عملياً ليس بالشيء القليل أبداً -تفتح لنا باباً ثرياً للجدال حول كونية القيم وعالميتها، فهذا السؤال يشكل اليوم هاجساً يؤرق الفلسفة المعاصرة ويطرق بابه معظم وأشهر الفلاسفة المعاصرين من دريدا وبودريار في فرنسة إلى هابرماز في ألمانية مروراً بعديد الكتاب والباحثين والمحللين، وحتى السياسيين أنفسهم كما ورد عمداً أو سهواً على لسان سيلفيو بيرلسكوني رئيس الوزراء الإيطالي الأسبق الذي رأى أن "الغرب متفوق حضارياً على العالم الإسلامي"[٢].

---

(١) What We're Fight For:A Letter from America ,February 2002,Instute for American values ,see: www..americanvalues.org.

(٢) انظر: السفير، (بيروت)، ٢٨/٩/٢٠٠١.

ومن هذا المنطلق يأتي تركيزنا على هذا البيان/ الرسالة وعلى التعقيبات المتتالية التي استتبعها، سواء من المثقفين السعوديين الذين عقّبوا عليه في رسالة جماعية أم المثقفين العرب الذين توالت ردودهم، أم المثقفين الألمان الذي دخلوا في جدالٍ فكري عميق مع بيان المثقفين الأمريكيين مما استدعى ردوداً متعاقبة من كلا الطرفين.

مهما يكن فإن البيان/ الرسالة ينطلق من مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي يراها كونية، إذ هي موجودة لدى كل الشعوب دون تمييز؛ كحرية الكائن وحق اختيار الدين الشخصي وإدانة مبدأ القتل لأنه مناف للأديان جميعها. لا يختلف المثقفون السعوديون ولا الألمان معهم في ذلك، فالسعوديون الذين ينطلقون من كونية القيم الإسلامية يرون أن:

١- الإنسان من حيث كينونته هو مخلوقٌ مكرم، فلا يجوز أن يُعتدى عليه مهما كان لونه أو عرقه أو دينه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ١٧/ ٧٠].

٢- تحريم قتل النفس الإنسانية بغير حق، بل قتل نفس واحدة ظلماً عند الله كقتل الناس جميعاً، وحماية نفس واحدة من القتل كإحياء الناس جميعاً.

٣- كما لا يجوز إكراه أحد في دينه، قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥٦]، بل إن الإسلام نفسه لا يصح مع الإكراه.

٤- إقامة العلاقات الإنسانية على الأخلاق الكريمة أساسٌ في رسالة الإسلام.

٥- المسؤولية في الجنايات الخاصة فردية فلا أحد يؤخذ بجريرة غيره، كما أن العدل بين الناس حقٌّ لهم والظلم محرّم فيما بينهم مهما كانت أديانهم أو ألوانهم أو قومياتهم، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ﴾ [الأنعام: ٦/ ١٥٢].

٦- أما الحوار والدعوة فإنما يتمان بالحسنى، قال تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُۚ﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٥][1].

فالمثقفون السعوديون - وأعتقد أن معهم الكثير من المثقفين العرب والمسلمين - يرون أن المبادئ الكونية التي

(١) How we can Coexist? ,see www.islamtoday.net

ومن أبرز المثقفين السعوديين الموقعين على البيان (كيف لنا أن نتعايش؟) تعقيباً على رسالة المثقفين الأمريكيين سفر الحوالي والشيخ سلمان العودة ود. مانع الجهني ود. منصور الحازمي وغيرهم.

يبشر بها المثقفون الأمريكيون قد" أرساها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، وقبل أن توجد منظمات حقوق الإنسان أو هيئة الأمم المتحدة ومواثيقها الدولية"[١].

أما المثقفون الألمان فقد أكدوا اتفاقهم حول الاشتراك في المعايير الأخلاقية المتضمنة احترام الكرامة الإنسانية، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو الدين، ورأوا أن الكفاح من أجل الديمقراطية يمثل أساساً هاماً لحماية الكرامة الإنسانية والحريات الأساسية والحرية الدينية وحقوق الإنسان المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة[٢].

يبدو أن الجميع متفق على المبادئ الكونية العامة من مثل احترام الإنسان وحقوقه وحريته الدينية وغير ذلك، وهو ما يشعرنا بأن (القيم الكونية) باتت كونيةً حقاً، بيد أن الاختلافات الجوهرية والثانوية لا تلبث أن تطالعنا عند التدقيق في آلية تطبيق هذه القيم الكونية على أرض الواقع،

---

(١) انظر: الفضل شلق: خطاب المثقفين الأمريكيين ومصير السياسة بعد ١١أيلول، وأيضاً: رضوان السيد: إجابة عربية على رسالة المثقفين الأمريكيين، الاجتهاد، العدد ٥٤، السنة ١٤، ربيع ٢٠٠٢، ص٢١٥-٢٢٩وص ٢٦٧-٢٧٨ بالترتيب.

(٢) A World of Justice and Peace would be Different Frankfurter Allgemeine ,May 2,2002,see:www.americanvalue-s.org

بمعنى أن هناك اتفاقاً في الرؤية، بيد أننا نجد اختلافاتٍ شاسعة في تطبيق هذه الرؤية.

فانطلاقاً من هذه المبادئ نفسها يرى الأمريكيون في بيانهم أن " الهدف من جريمة ١١ أيلول / سبتمبر كانت الجريمة نفسها "، وعليه " فمهاجمونا لا يحتقرون فقط حكومتنا بل هم يحتقرون طريقة عيشنا ومجتمعنا كلّه. وفي الأساس، لا يتناول غضبهم ما يقوم به قادتنا فحسب، بل أيضاً بما نحن كائنون به ".

والكينونة الأمريكية تلك تتحدد بعددٍ من القيم ليست جاذبةً للأمريكيين فقط، بل إنها تصح كذلك أيضاً بالنسبة إلى كل الناس وفي كل مكانٍ من العالم، وتقوم على أن:

"كل الأشخاص يمتلكون كرامة إنسانية مكتسبة، هي حقٌّ لهم بالولادة"، ووفقاً لذلك "فالديمقراطية هي الصيغة السياسية الواضحة التي تمثل هذا الإيمان بالكرامة الإنسانية السامية، والتعبير الثقافي الأوضح عن هذه الفكرة هو تأكيد المساواة في الكرامة بين الرجال والنساء"، وثانية هذه القيم "هي أن القناعة بأن الحقائق الأخلاقية الكونية موجودة بالفعل، ويمكن لكل الناس الوصول إليها وهي التي أسماها الآباء المؤسسون بقوانين الطبيعة والفطرة الإلهية"، ثم تأتي "القناعة بعدم القدرة على الوصول إلى الحقيقة، أفراداً

وجماعات، لذلك فكل الاختلافات حول القيم تستدعي الروح المدنية والانفتاح على وجهات النظر الأخرى"، وأخيراً "فحرية الضمير والحرية الدينية، هي من بين الحريات الأساسية المعترف بها، على أنها انعكاس للكرامة الإنسانية الأولية، وعلى أنها شرط مسبق لقيام الحريات الفردية الأخرى". هذه القيم التي يمكنها أن تنطبق على كل الناس وبلا تفرقة على حد تعبير البيان، تفسر لماذا بإمكان أيٍّ كان أن يصبح أمريكياً؛ "فما من أمةٍ صنعت هويتها، أو كتبت دستورها وسائر وثائقها المؤسسة، كما فهمها الأساسي لنفسها، بهذه الدرجة من المباشرة والإفصاح بالاستناد إلى القيم الإنسانية الكونية". فما عدّه البيان في بدايته قيماً أمريكية أصبح في نهايته قيماً إنسانية كونية، وكأن "القيم الأمريكية" غدت عند الموقعين هي ذاتها " القيم الكونية " دون إدراك أن هذه القيم لم تصبح كونية بذاتها إلا كناتجٍ لاستيعاب المحصلة الإجمالية لجهد الحداثة[1]. وعلى هذا فالحضارات والثقافات جميعها شريكة عبر صيرورتها التاريخية في بلورة هذه " القيم الكونية"، ولم تكن أبداً

---

(١) انظر: صالح بشير وحسن منيمنة وحازم صاغية: تعقيب على البيان/ الرسالة للمثقفين الأمريكيين الستين، الحياة، (لندن)، ٣١/ ٣/ ٢٠٠٢، ويعدّ هذا التعقيب من ألمع الردود العربية وأوجزها بياناً.

حكراً على ثقافةٍ واحدة بعينها، صحيحٌ أن تعبيرها الأجلى والأوضح برز في السياق التاريخي لتطور الحضارة الغربية، إلا أن نفي جهد الحضارات الأخرى يكون كمن يقول بأن عقارب الساعة لم تكن متساوية قبل اكتشافها، على حد تعبير فولتير.

بيد أن البيان نفسه يتوقف لحظةً عند هذه النقطة ليتساءل: "يؤكد البعض أن هذه القيم ليست كونيةً البتة، بل هي تنحدر بالأخص من حضارة الغرب المسيحي، وهم يحاججون بأن الإقرار بكونية هذه القيم يُلغي خصوصية الثقافات الأخرى. نحن نخالف ذلك؛ نحن نعترف بالطابع الناجز لحضارتنا، لكننا نؤمن بأن الناس جميعهم خلقوا متساوين. كما نؤمن بالحرية الإنسانية، على أنها إمكانية كونية ورغبة، وبأن هناك حقائق أخلاقية أساسية معينة يشترك كلُّ العالم في الإقرار بها ".

لا غبار- بكل تأكيد- على أن الحرية الإنسانية والكرامة هي محط تبجيل من قبل الثقافات جميعها. بيد أننا نعود للقول مجدداً بأن فهم هذه الثقافات للحرية يختلف من ثقافةٍ إلى أخرى، وهو ما استدعى السعودية والصين، وهما مثالان فقط يعبران عن ثقافتين مختلفتين، للتحفظ على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة عام

١٩٤٨ بحجة أنه يناقض في عددٍ من بنوده القوانين المرعية في كلا البلدين التي تؤكد على الخصوصية الثقافية لكلٍّ منهما.

لكننا إذا عدنا إلى بيان المثقفين الأمريكيين وتجاوزنا ديباجته المطوّلة هذه التي تدور حول فكرة " القيم الكونية " لنرى ما المطلوب من هذه القيم أن تشتمل عليه أو تحققه، لوجدنا أن البيان صيغ بشكلٍ رئيسي - كما قلنا - لتسويغ الحرب الأمريكية على أفغانستان، وأن هدف المثقفين الأمريكيين الأول من بيانهم هو - كما ذكروا ذلك صراحةً في ردهم على رد المثقفين الألمان - " أن نسعى إلى الاستناد إلى مفهوم الحرب العادلة لكي نظهر أن استخدام القوة العسكرية ضد مجرمي ١١أيلول وأولئك الذين يساعدونهم ليس مبرراً أخلاقياً فحسب، بل إنه ضرورة أخلاقية كذلك "[١].

تجد هذه "الحرب العادلة" تسويغها الأخلاقي الموضوعي في "رؤية الحرب أحياناً دفاعاً عن وجود المجتمع المدني وعن عالم قائمٍ على العدل" وفكرة الحرب

(١) Is the Use of Force Ever Morally Justified ?.August 8.2002.A Response from Americans to Colleagues in Germany . see:www.americanvalues.org.

العادلة" تجد جذوراً لها في تقاليد أخلاقية مختلفة، إذ تحتوي التعاليم اليهودية والإسلامية على نظراتٍ جدية في مجال تعريف هذه الحرب"، لكن لا يُعقل لأي حربٍ أن تقع دون أن يسقط نتيجة لها ضحايا مدنيون، ارتفع عددهم بشكل كبير في الحرب الحديثة مع أنه استخدمت الأسلحة الذكية، لكن البيان يجد لذلك مسوغاً أخلاقياً أيضاً من زاوية أنه "غير مقصود لكنه متوقع " ما دامت الحرب مسوغة أخلاقياً لا بل ضرورية.

ويُنهي البيان كلماته بتكثيفٍ معبر عندما يقول: "إن هؤلاء القتلة المنظمين ذوي البعد العالمي يهددوننا اليوم جميعاً. ولذلك فباسم المبادئ الأخلاقية الإنسانية العامة، وبوعي كامل لقيود ومتطلبات الحرب العادلة، نؤيد قرار حكومتنا ومجتمعنا باستخدام السلاح ضدهم ".

إن المثقفين الألمان، وفي تعقيبهم الأول على بيان المثقفين الأمريكيين، يثيرون نقطتين بالغتي الأهمية، أولاهما هي أن الدول الديمقراطية تمتلك وسائل متطورة بما فيه الكفاية ووفق القواعد القانونية لمحاصرة الجريمة ضمن حدودها، وهنا دار ويدور جدلٌ كبير بين الأمريكيين والأوربيين حول المنزلة القانونية التي تحتلها أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فإذا كانت جريمة إرهابية كما يصرُّ

الأوربيون على توصيفها فإنها ستجد معالجةً لها عبر الوسائل القانونية المحلية والدولية، وتشديد دور الاستخبارات وأجهزة الأمن لتفكيك الخلايا المسؤولة عن مثل هذه الأعمال، أما الأمريكيون فإنهم يرون في حدث الحادي عشر من أيلول / سبتمبر إعلان الحرب الموجهة ضدهم، وهم بذلك يمتلكون كل الشرعية والأحقية القانونية في الرد على هذه الحرب[١].

أما النقطة الأخرى التي يثيرها المثقفون الألمان فهي أن البيان الأمريكي لا يذكر ولو بكلمة واحدة حوادث القتل الجماعي التي تعرض لها السكان المدنيون الأفغان لدى قصفهم من قبل القوات الأمريكية، فحصانة الكرامة الإنسانية لا تنطبق على الناس في الولايات المتحدة فقط وإنما على الناس في أفغانستان فقط وحتى جماعة طالبان وسجناء غوانتانامو في كوبة.

وهكذا، كما يعلّق المثقفون الألمان، "لا تنطبق المعايير الأخلاقية الإنسانية التي وضعتموها إلا على أنفسكم، وبمثل هذه الازدواجية والانتقائية في الاستعمال توضع هذه المعايير العالمية على المحك وتُثار شكوك

---

(١) للمزيد حول ذلك، انظر: دافيد هيلد: العنف والقانون والعدالة في زمن العولمة، المستقبل، (بيروت)، ٥/ ٩/ ٢٠٠٢٣.

حقيقية حولها". كما يغمز المثقفون الألمان من قناة المثقفين الأمريكيين ومن دوافعهم وأهدافهم الإنسانية النبيلة، عندما يذكّرونهم أنهم يصمتون أيضاً عن الأهداف الحقيقية للإدارة الأمريكية من وراء حربها على أفغانستان التي تعود في معظمها إلى خيارات جيوستراتيجية عبر السيطرة على طرق نقل النفط وتقوية موقعها المهيمن ليس على حساب روسية فحسب، وإنما على حساب القوة الإقليمية الصاعدة المتمثلة في الصين ومقابل اليابان وترسيخ هيمنتها لعدة عقود قادمة.

يبدو واضحاً من هذه الاتهامات المتبادلة أن القيم الكونية قد تبددت تماماً على مذبح السياسة، وأن ما صدرته البيانات جميعاً في مقدماتها تبخر مع نهاياتها عندما كانت تغوص في وحول السياسة ورمالها المتحركة، ذلك أن المثقفين الأمريكيين وجدوا في الرد الألماني استفزازاً من نوع خاص[١]، حيث إنهم لا يتخذون أيّ موقف ذي منطق متماسك من أخلاقية استخدام القوة، لا بل إنهم يصفون

(١) وصف ديفيد بلانكنهورن، مدير معهد القيم الأمريكية وصاحب مبادرة رسالة الستين مثقفاً أمريكياً، وصف الردود التي أتت على هذه الرسالة بأنها كانت في معظمها قاسية وسلبية، وكان الغضب والاتهام يغلب عليها، انظر الحوار الذي أجرته معه صحيفة الحياة، (لندن)، ١٠/٩/ ٢٠٠٢.

تقليد الحرب العادلة التي يدعو إليها المثقفون الأمريكيون "بالمفهوم التاريخي الفاسد".

فهل يدفعنا ذلك إلى القول بأن السياسة هي من يحرك الثقافة ويحدد أطرها؟ أم على العكس إنما تنطلق السياسة في مبتدئها من مبادئ فكرية وثقافية هي الأصل الذي تتغذى منه وتقوم عليه؟ يمكن متابعة ذلك بوضوح بالنظر إلى تعقيب المثقفين السعوديين والرد الأمريكي عليهم، إذ يتساءل السعوديون: لماذا لم يختر منفذو جريمة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بلداً آخر غير الولايات المتحدة ممن يتبنى القيم الغربية؟ ما دام البيان الأمريكي عدَّ القيم الأمريكية هي المستهدفة من هذه الجريمة، ثم يتساءل البيان السعودي مرة أخرى: "لماذا لم يتوجه هؤلاء إلى دولٍ ومجتمعاتٍ أخرى تدين بالوثنية في آسية وإفريقية هي أولى بالحرب لو كان دافعهم هو محاربة من يختلف معهم في القيم؟".

في الواقع نصل هنا إلى نموذجين في التفكير متناقضين تماماً؛ أولهما يصرُّ على البحث عن الأسباب القريبة والبعيدة التي دفعت مرتكبي جريمة ١١أيلول/سبتمبر لتنفيذ فعلتهم، والآخر يرى أن سؤالاً من هذا النوع هو نوعٌ من "العمى الأخلاقي"، فالإرهاب شرٌّ بطبيعته ويجب ألا نسأل عن مصدره، بل أن نبحث في طرق استئصاله، فما حدث في ١١

أيلول/ سبتمبر لا يدخل في باب الإرهاب ذي المقصد أو المغزى السياسي، وإنما هو نوعٌ من العدمية اللاأخلاقية، فالضحايا المدنيون الذين قضوا في هذا الحدث لم يكونوا من طرفٍ أو نوعٍ واحد بل كانوا من كلّ الجنسيات والألوان والأعراق، واستهدافهم كان لسببٍ وحيد هو أنهم على أرضٍ أمريكية، وعند ذلك تنتفي كل الأسباب والمسوغات[1].

بيد أن الرأي السائد والذي اتخذته إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش نهجاً لها: لا يُسأل عن سبب الإرهاب، وإنما علينا مكافحته. يعلّق المثقفون الأمريكيون في ردّهم على الرّد الألماني المتسائل عن سبب غياب أيّ ذكرٍ للضحايا المدنيين الأفغان في مانفيستو "من أجل ماذا تحارب"، يعلّقون بالقول: "أحزنتنا تلك التعليقات، إذ من

(١) اعتمد اليسار الأمريكي المعارض للإدارة الأمريكية الحالية، واليسار الأوربي في مجمله على عددٍ من المحاججات النظرية لتفسير الإرهاب في ١١أيلول /سبتمبر، كمثل القول إن الإرهاب سيئ بيد أن الأمريكيين أسوأ، فهم الإرهابيون الأولون الذين عمموا شرهم في أمريكة اللاتينية وإفريقية والشرق الأوسط، وإنهم إنما يحصدون الآن جزءاً مما زرعوه، أشهر من يمثل ذلك نعوم تشومسكي وغور فيدال، انظر:

Gore Vidal , Perpetual War for per Perpetual Peace - How We Got to be so Hated

(New York. Thunders Mouth press/Nation Books ,2002).

العمى الأخلاقي أن تساووا بين ضحايا مدنيين سقطوا على نحو غير متعمّد على مسرح حربٍ دوافعها عادلة وهدف محاربيها عدم تجاوز الحد الأدنى من الخسائر في أرواح المدنيين، والقتل المتعمد للمدنيين في مكاتبهم في المدينة، وهو قتلٌ دوافعه غير عادلة، وهدف مرتكبيه تحقيق الحد الأقصى من الخسائر في أرواح المدنيين". مهما يكن، فإذا كانت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر قد وحّدت الثقافة الغربية مدةً قصيرة ودفعت رئيس تحرير جريدة لوموند الشهيرة جان ماري كولومباني ليكتب في اليوم التالي لحدث ١١ أيلول / سبتمبر (كلنا أمريكيون)، فإن الكاتب نفسه وبعد الإجراءات التي اتخذتها إدارة بوش في حربها ضد أفغانستان وإطلاقها لوصف (محور الشر) تساءل في كتابٍ له (هل صحيحٌ أننا كلنا أمريكيون؟) ليعتذر فيه عن اندفاعه المبدئي، ويمارس نقداً بالغ الحدة والعنف للسياسات الأمريكية. بيد أن الأمر كان أعمق من ذلك بكثير، فالغرب نفسه أصبح موضع تساؤل، ألم يتحدث أناتول ليفين عن "نهاية الغرب"؟ ثم أتت الحرب الأمريكية البريطانية على العراق لترسم شرخاً واسعاً وعميقاً بين الثقافتين الأوربية والأمريكية كما شرحنا ذلك من قبل، لذلك يمكن القول إنه ربما تكون "القيم الكونية" متفقاً عليها بين الجميع، بيد أن الزاوية التي ننظر منها إلى هذه القيم تختلف بين ثقافة وأخرى اختلافاً شاساعاً.

فلسفة القيم في الثقافة العربية الإسلامية

التراث العربي الإسلامي والتأسيس النظري للأخلاق

لا شك أن التراث العربي الإسلامي يُشكل الحاضن المعرفي للأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية، إضافةً إلى أن التعرف على أبعاد الأخلاق يَهدف إلى كشف دائرة المفكر فيه فيما يتعلق بالأخلاق ضمن التراث الإسلامي.

لقد حاول محمد عابد الجابري تأسيس نظامٍ للقيم في الثقافة العربية الإسلامية[١]، انطلاقاً من أن هذا البَحث على أهميته لم يكن موضوعاً لعملية بناء، لا عند القدماء ولا عند الذين جاؤوا بعدهم، فالمراجع في هذا الميدان تنحو منحى خاصاً في التأليف، قوامه حكم ومواعظ وأمثال وأخبار من هنا وهناك[٢]، كما أن المكتبة العربية تخلو من كتابٍ في تحليلٍ لنظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية تحليلاً نقدياً، إذ هناك «بضعة مؤلفات تناولت (الأخلاق) في الإسلام، في هذا المجال أو ذاك، بمنهج يطغى فيه العرض والتعريف والتنويه»[٣].

---

(١) د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص ٧-١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١-١٢.

ويحدد نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية بملاحظتين تأسيسيتين:

- الأولى هي أن صيغة المفرد في عبارة «نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية» هي في الحقيقة محصلةٌ لعدة نظم من القيم عرفتها الثقافة العربية، تعايشت فيها وحصل بينها نوعٌ ما من التداخل.

- الثانية تتعلق بلحظة البداية، بداية تعايش وتداخل هذه النظم في الثقافة العربية[(١)]، والبداية التي اختارها لذلك هي عصر التدوين باعتباره الإطار المرجعي للعقل العربي كما فعل في مؤلفاته الأخرى في نقد العقل العربي[(٢)]. ثم يعمل على محاولة تتبع القيم في الموروث الثقافي المدون في تعايشها وتداخلها عبر العصور، ليصل في النهاية إلى خمسة أنواع من الموروث الثقافي:

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٥، وأيضاً: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٢٢ وما بعدها. وتكوين العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٦، ١٩٩٤). والعقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ١٩٩٥).

(٢) د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٥، ١٩٩٦).

١- الموروث الثقافي العربي السابق للإسلام، مع امتداداته في العصور الإسلامية ويتمثل هذا الموروث فيما جمع ودوّن من أشعار العرب وأخبارهم وحروبهم ومفاخرهم ومكارمهم.. إلخ في الجاهلية والإسلام.

٢- الموروث الإسلامي ويتمثل خاصة في البحث في معاني القرآن وتفسيره وفي الحديث وأخبار السيرة النبوية.. إلخ.

٣- الموروث الفارسي، وكان منه كتبٌ تُرجمت إلى العربية ترجمة نصية أو مع تصرف إضافةً إلى نقول وأخبار وعهود.. إلخ.

٤- الموروث اليوناني سواء منه الهيلينستي، الذي ينتمي إلى العصر اليوناني - الروماني، أو الذي ينتمي إلى العصر الهيليني الإغريقي الخالص.

٥- الموروث الصوفي بأنواعه المختلفة[١].

هذه المنظومات الخمس للقيم ساهمت بصورة أو بأخرى

---

(١) د. محمد عابد الجابري: نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية، المستقبل العربي، العدد ٢١٩، ٨/ ٥/ ١٩٩٧، ص٧، وأيضاً: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٢٦. ٢٧.

في تأسيس العقل الأخلاقي العربي، ولدى البحث في القيمة المركزية التي يمكن اعتبارها البنية التي تتفرع منها جميع الخطوط ضمن هذا النظام؛ فإن المروءة تحتل منزلة القيمة المركزية بالنسبة إلى الموروث العربي الخالص، ومكارم الأخلاق التي تكسب صاحبها احتراماً وتقديراً وتجعله قدوةً وذا كلمة مسموعة، فالمروءة من هذه الناحية هي الطريق الملكية نحو السؤدد الذي هو أسمى مرتبة اجتماعية في المجتمع العربي[(١)]، أما الموروث الإسلامي، فإن القرآن لا ذكر فيه للفظ المروءة قط، ولا يوجد في القيم العديدة التي يقررها ما يفيد معنى المروءة أو ينوب منابها، على الأقل في بعدها الغائي، أي السؤدد، فالقيمة الأخلاقية الأولى في القرآن وهي التي بمنزلة القيمة المركزية في المجال الدنيوي هي تلك التي يمكن أن توضع موازناً للإيمان والتقوى في المجال الديني، إنها «البر» أو «العمل الصالح»[(٢)].

---

(١) المرجع نفسه، ص٩، وأيضاً: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٤٩١ وما بعدها.

(٢) محمد عابد الجابري: من العدل الاجتماعي إلى العدل الإلهي، الوسط، العدد ٣٧٧، ١٩/٤/١٩٩٩، ص٣٦، وأيضاً: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٥٣٥ وما بعدها.

لكن، كيف تطورت الدعوة إلى البر والعمل الصالح في الفكر الإسلامي؟ هل بقيت في هذا المستوى القريب من الفرض والواجب أم أنها ابتعدت عنه ابتعاداً؟

يرى الجابري أن هذا «البعد الاجتماعي» للأخلاق الذي أكده القرآن وعبر عنه بالبر والعمل الصالح، غُيِّب تماماً لحساب ربط البر بمجرد «سماحة النفس وسخائها» و«طيب الكلام» و«المعونة في النائبة» كما هو الأمر عند الماوردي، إن هذا التغييب أفقر البر من معناه وأبعده عن مجال الفرض والواجب.

إن هذا التغييب للبعد الاجتماعي نتج بنظر الجابري عن سيادة النظرة الطبقية في المجتمع، أي النظرة التي تقبل الظلم الاجتماعي، أي وضعية العبيد، فتثبته وتسوغه، إما بفلسفةٍ تقوم على النظر إلى ظاهرة العبودية والرق على أنها ظاهرة طبيعية، وأن العبيد وجدوا ليكونوا عبيداً كما وُجِدَ الحيوان ليكون حيواناً، كما كان الحال عند اليونان والرومان، وإما بهيمنة الاستبداد في الحكم إلى الدرجة التي تسود فيها النظرة «الصوفية» على الرؤية العامة للناس، وهي النظرة التي تصرف الناس عن الدنيا إلى الآخرة، ويتحول فقه الأخلاق إلى «التعازي» كما تحول فقه السياسة إلى «استسلامٍ» للأمر الواقع[١].

---

(١) المرجع نفسه، ص٣٧.

أما المتكلمون فقد سلكوا في تغييبهم للبعد الاجتماعي مسلكاً آخر، فقد اتجهوا بأخلاق «العمل الصالح» جهةً أخرى، فقد نقلوها من البعد الأفقي الاجتماعي الذي أعطاه لها القرآن، إلى البعد العمودي المتجه نحو الألوهية، فجعلوا من «الصلاح» شريعةً للإله بدل أن يكون شريعةً للبشر، وهكذا دار كلام صاخب طويل عريض في «العدل الإلهي» ومعناه ونتائجه، وساد سكوت مطبق عن «العدل البشري» السياسي منه والاجتماعي والقانوني[١].

وهكذا تنتهي نظرية «العدل الإلهي» عند المعتزلة إلى مثل ما انتهى إليه الماوردي والمتصوفة، إرجاء تمتيع الإنسان بالعدل إلى يوم الجزاء، يوم القيامة، إذ حلَّ التشريع للآخرة مكان التشريع للدنيا، فبقي أدبُ الدنيا «محصوراً في الإعداد للرحيل»، أما عندما ننتقل إلى الموروث الفارسي في الثقافة العربية، فإن ابن المقفع يفرض نفسه على أنه مرجعية أولى، وإذا عملنا على استكشاف نوع الأخلاق التي سيكرسها في كتاباته - هذا الكاتب والمستشار - لوجدناها تنحصر في كلمة واحدة هي «أخلاق الطاعة»[٢]، لقد روَّج ابن المقفع

---

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) محمد عابد الجابري: حراسة الدولة للدين أو أخلاق الطاعة، الوسط، العدد ٣٨١، ١٧/ ٥/ ١٩٩٩، ص٣٤، وأيضاً: محمد =

في الساحة الثقافية العربية لإيديولوجية الطاعة، ونقل ذلك عنه المؤلفون في الآداب والنوادر والأخبار حتى جعلوا من «الطاعة» قيمةً أخلاقية ودينية تكاد تعلو على أية قيمةٍ أخرى[١].

أما الموروث اليوناني فيتمحور كله حول قيمةٍ مركزية واحدة هي «السعادة»، والمقصود «السعادة القصوى» التي هي الخير على الإطلاق حسب تعبير الفارابي، وهناك طريقان لبلوغ هذه السعادة، طريق «الاتصال» بواسطة الفلسفة كما هو عند الفارابي وابن سينا وابن باجه وابن طفيل على ما بينهم من فروق واختلافات، وطريق «الإشراق» كما هو عند الفلاسفة الإشراقيين من أمثال ابن عربي والسهروردي، وهو طريقٌ يمزج بين الفلسفة والتصوف، وفي كلتا الحالتين تكتسي السعادة بطابع فردي[٢].

أما الموروث الأخير كما هو موجود لدى المتصوفة فإن كلمةً واحدة تدل على الأخلاق التي بنوا عليها منظومتهم، وهي «أخلاق الفناء»، ولا تختلف أبداً عن أخلاق السعادة

= عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص١٣١ وما بعدها.

(١) المرجع نفسه، ص٢٥.

(٢) محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٢٥٧ وما بعدها.

من حيث غايتها وطابعها الفردي، والفرق بينهما أن السعادة طريقها إلى الارتفاع على سلم المعرفة العقلية، في حين تبنى أخلاق الفناء على مدى الرقي بالنفس[(١)].

يهدف الجابري من تصنيف القيم هذا، حسب الموروث الثقافي الذي انحدرت منه والذي إليه تنتمي، إلى إبراز أصولها ووظيفتها ودلالتها الأصلية، ومن ثم تكشف عن نوع الرؤية التي تحملها معها عن الإنسان والمجتمع والدولة، فنظام القيم ليس مجرد خصال حميدة أو غير حميدة يتصف بها الفرد فتكون خلقاً له، بل هو بالدرجة الأولى معايير للسلوك الاجتماعي والتدبير السياسي ومحددات لرؤية العالم واستشراف المطلق.

وينتهي إلى أن القيم القديمة بقيت حاضرةً لدينا تزاحم القيم الجديدة، ولا تسمح بانبثاق قيم جديدة من داخلها بفعل التطور والاحتكاك مع الثقافات الأخرى.

لذلك فغاية المشروع هي «الفصل بين القيم القديمة، بين ما يلائم العصر منها وما لا يلائمه»[(٢)]، ولذلك يرى أننا

(١) محمد عابد الجابري: أخلاق السعادة والفناء، الوسط، العدد ٣٧٩، ٣/ ٥/ ١٩٩٩، ص٣٤، وأيضاً: محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، م س، ص٤٢٧ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٥.

ما زلنا بحاجةٍ إلى كثيرٍ من المروءة والعمل الصالح، أما قيم الطاعة والخنوع ونشدان «سعادة» فردية موهومة أو «الفناء» في المطلق والهروب من الدنيا، فهي غير قادرة على جعلنا أكثر استعداداً وقوة لمواجهة التحديات التي يطرحها عصرنا[١].

أطلت في شرح نظام القيم كما استكشفها الجابري بهدف تطوير البحث في معنى القيم التي يمكن البناء عليها للوصول إلى ما يسمى " القيم الكونية " في الإسلام، هذا مع ملاحظاتي العديدة على ما افترضه الجابري من التأثير المتساوي للمواريث الخمسة في العقل الأخلاقي العربي، بمعنى أن التأثير الذي مارسه الموروث الفارسي يُعادل في تأثيره الموروث الإسلامي، وبناءً على هذه النتيجة يجوز لنا تشبيه العقل الأخلاقي العربي بالأواني المستطرقة، إذ مع أننا ندخل سوائل مختلفة الكمية من منابع مختلفة المدخل فإننا نحصل على سويةٍ متساوية من السائل في مختلف هذه الأواني، ولما كان الجابري قد افترض أيضاً عصر التدوين - وهو اصطلاحٌ من نحت أحمد أمين - نقطة ارتكاز نظرية كما فعل في مشروعه، فإن التغاير الزمني في الابتعاد عن هذه النقطة والاقتراب منها لم يُسوغ ولم يفرض لدى

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجابري الاختلاف في مستويات التأثير، ذلك أن عصر التدوين لم يشهد ذلك الاكتمال المنهجي بصفته نقطة التقاءٍ لهذه المواريث جميعاً، لا سيما إذا علمنا أن الموروث الفارسي، وكما هو عند ابن المقفع حصراً، لم يُمارس تأثيره إلا في عصورٍ متأخرة جداً عن هذا العصر ولا سيما في عصور الانحطاط.

الملاحظة الثانية التي أحب التأكيد عليها هي ما يفترضه الجابري من وجود موروثٍ عربي «خالص»، وليست المشكلة في افتراض وجود مثل هذا «الموروث الخالص» فحسب، وإنما في اعتبار أن العقل الأخلاقي العربي هو عقل خالص، وأن هذه المواريث الخمسة شكَّلته في حين أنه كان مُشكلاً في السابق على غير هذا التشكيل، هذه الطهورية التي يعتقد الجابري بوجودها في العقل الأخلاقي العربي، ثم تمَّ تلوّثه بالمواريث الفارسية واليونانية، تنفي التداخل والتفاعل بين الثقافات على مدار التاريخ بأكمله، بمعنى أنه لا وجود لعقلٍ خالص أو لموروثٍ خالص أبداً، فالعقل منذ نشأته تبادليٌّ بطبيعته من حيث التأثير والتأثر، إن لم يكن على مستوى الثقافات المتزامنة المتجاورة أو على مستوى الحضارات السابقة فعلى الأقل على مستوى البيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيشها هذا العقل ويعايشها.

إن الحفر في التراث العربي الإسلامي يدل على وجود كلمتين تدوران في فضاء المنظومة الخلقية هما الأدب والأخلاق، وإن كانت كلمة الأدب هي الأكثر تداولاً، ولا سيما أنها استعملت خصوصاً «للدلالة على الحِكَم القصار والجُمل التي تحثُّ أو تعبر عن المعاني الخلقية»[١]، ومن أشهر الكتب التي تناولت ذلك (الأدب الكبير) و(الأدب الصغير) لابن المقفع (ت ١٤٢هـ/ ٧٥٩م) الذي يعد أقدم الكتب التي تناولت الفكر الخلقي في التراث العربي الإسلامي.

ثم تأتي بعد ذلك كتبٌ من مثل (كتاب السعادة والإسعاد) لأبي الحسن العامري (ت٣٨١هـ/ ٩٩٢م) و(كتاب الكلم الروحانية) لأبي الفرح بن هندو (ت ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م) و(كتاب صوان الحكمة) لأبي سليمان السجستاني المنطقي (ت ٣٩١هـ/ ١٠٠٠م) وكتاب (الحكمة الخالدة) لأحمد بن محمد مسكويه (ت٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) وكتاب (مختار الحكم ومحاسن الكلم) لأبي الوفاء المبشر بن فاتك (ت قرابة ٤٨٠هـ/ ١٠٨٧م)[٢].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٧٥)، ص٧.

(٢) انظر: الفكر الأخلاقي العربي، الفقهاء والمتكلمون، اختار النصوص وقدم لها د. ماجد فخري (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص٩ وما بعدها.

أما كلمة الأخلاق فلم يكن لها في التراث العربي - الإسلامي المعنى التداولي نفسه اليوم من حيث إن الأخلاق هي الأعمال التي تحقق السلوك الحسن لدى الجميع وتعمل على تصور القوانين الموجهة لهذا السلوك مما سنعود إليه فيما بعد.

لقد كانت تدل على مجموعة من السجايا أو الشيم أو الملكات التي تترسخ في النفس بحكم العادة أو الدربة، وتنقسم إلى الفضائل والرذائل، وكان يدور القسم الأكبر من المؤلفات الخلقية على هذه الفضائل وأضدادها وصلتها بغاية الإنسان القصوى[١].

حيث يمكننا اعتبار كتابي ابن مسكويه (الحكمة الخالدة) و(تهذيب الأخلاق) من أفضل النماذج وأنضجها في التراث العربي الإسلامي في طريقة التعامل مع الأدب الأخلاقي، إذ اعتمد في تأليفه على (وصايا وآداب الأمم الأربع)، أعني الفرس والهند والعرب والروم، ليرتاد بها الأحداث ويتذكر بها العلماء ما تقدم لهم من الحكم والعلوم[٢].

أما كتابه (تهذيب الأخلاق) فإنه كتابٌ في الفلسفة

---

(١) المرجع نفسه، ص١١.

(٢) ابن مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب ت٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، الحكمة الخالدة (القاهرة: [د، د]، ١٩٥٢) ص٦.

الأخلاقية والتوجيهات السلوكية، فقد جعله المؤلف في سبع مقالات تبحث أولاها في النفس الإنسانية وقواها وفضائلها، والثانية في تعريف الخلق، والثالثة في الخير والسعادة وأقسام الخير، والرابعة في ظهور السعادة وفي الأفعال الناشئة من الفضائل المتقدمة، والخامسة في الاتحاد وحاجة الناس بعضهم لبعض، والسادسة في وقاية النفس من الوقوع في الرذائل، والمقالة السابعة والأخيرة في رد الصحة على النفس ومعالجة أمراضها[١].

إننا نجد ابن مسكويه في ثنايا كتابه مفكراً أخلاقياً من الطراز الرفيع يناقش ويدافع عن آراءٍ ثار الجدل بعده حولها كثيراً، من مثل النظريات التي تنطلق من أصل الخير أو أصل الشر في الإنسان، وكيفية تحصيل الفضائل الرفيعة، إذ يرى أن «الإنسان هو كتلةٌ من الإمكانات والطاقات يمكنها بالاكتساب والتوجيه أن تصل إلى أفضل الخيرات كما يخشى عليها من الانزلاق إلى الشرور، وأن الإنسان قادرٌ على تحصيل المستويات الرفيعة من الفضائل»[٢].

(١) انظر: ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق (بيروت: الجامعة الأمريكية، ١٩٦٦).

(٢) انظر المقدمة التي كتبها سهيل عثمان في «من تهذيب الأخلاق لمسكويه»، اختار النصوص وقدم لها سهيل عثمان (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١).

فالإنسان بطبيعته يتطلع في كل مرتبةٍ إلى التي تعلوها لأنه يتصور فيها سعادته وكماله، والسعادة ألذ الأشياء وأجودها، وبهذه اللذة يسعى للانتقال من النقص إلى التمام، ومن السقم إلى الصحة، من الرذيلة إلى الفضيلة، ومن الجهل إلى العلم، وإشباع هذه الحاجات هو السبب الذي يخلق الميل إلى التعلم في نفس المتعلم(١).

لقد أطلنا بعض الشيء في عرض أفكار ابن مسكويه الذي يعد بحق نموذجاً رائداً في التفكير الأخلاقي العربي الإسلامي، والهدف من هذه الإطالة هو تبيان الخلفية الفكرية والمرجعية التي يتم من خلالها تناول موضوع الأخلاق في التراث العربي الإسلامي، إذ يمكن اعتبار النص القرآني مرجعية تأسيسية في عملية بناء المنظومة الخلقية في التراث، والإطار العام الذي تدور بداخله جميع الفضائل التي يجري الحث عليها أو الرذائل التي يجب النهي عنها، إن افتراض أصل الخير في الإنسان إنما يرتكز على آياتٍ كثيرة تكشف قراءتها على أن النص القرآني أكَّد دوماً على أن طبيعة الإنسان خيّرة بالفطرة، فقد قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝ وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ٨٧/ ١٤-١٥]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٢٩/ ٦٩]، بل

---

(١) ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق، م س، ص١٠١.١٠٢.

إن القرآن يبلور مصطلحاً مفتاحياً إذا صح التعبير وهو (الفطرة) ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠/ ٣٠]. وسيأتي الحديث النبوي شارحاً ومفسراً للتعبير نفسه (كلُّ مولود يولد على الفطرة).

إن مصطلح الفطرة مفهومٌ تدشيني، بمعنى أنه يمثل ركيزة معرفية وإبستمولوجية في المنظومة الخلقية في القرآن، إذ إنه يؤكد أولاً على أن أصل الإنسان خيِّرٌ بطبيعته الأولى، وهذا بدوره يُخرج ضمناً كل الرؤى والمناهج الخلقية التي ترتكز في بلورة نظريتها على أصل الشر في الإنسان كما نرى عند جون لوك وعموم الرؤية الخلقية الغربية، فالنتيجة التي نودُّ أن نخلص إليها، هي أن النص القرآني والنبوي شكّلا نقطة ارتكازٍ معرفية تم الاستناد عليها والبناء النظري في إطارهما من قبل جميع المفكرين الأخلاقيين في التراث العربي الإسلامي.

إن هذه النتيجة لا ترفض مبدئياً إمكانية التأثر الإسلامي بالمذاهب اليونانية لا سيما كتاب (الأخلاق)[1] لأرسطو، لكنها ترفض التضخيم في هذا التأثير بحيث ينتهي المفكرون

---

(١) انظر: أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٧٩).

والفلاسفة المسلمون إلى مجرد «شارحين» للمذاهب اليونانية في الأخلاق، ولم يكن لهم أية رؤية أو نظرية مستقلة، وبحيث يتم إرجاع كل فكرة إلى «أصلها» كما هي حال المستشرقين، ويتحول الفكر الأخلاقي الإسلامي في النهاية إلى مجرد «ذراري» منفصلة وأفكار مشتتة لا يلمّ شملها إلا كونها جمعت في كتابٍ أو مؤلف معين.

فإذا نظرنا إلى الفارابي مثلاً وهو أحد الفلاسفة الذين كتبوا في الأخلاق، فإن شرحه المفقود لكتاب (الأخلاق) لأرسطو وهو (شرح صدر كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس) وتخصيص فصوله للحديث عن الفضائل الفكرية، والعدل، لا شك أن ذلك كلّه يعكس تأثّره بالأخلاق النيقوماخية في كتابته[1]، غير أننا لن نجد الجرعة نفسها من التأثير إذا أخذنا فيلسوفاً آخر وهو الغزالي، لا سيما أننا نجد الغزالي واعياً تماماً للحظة التأثر هذه إذ يقرر أن مؤلفات مَنْ خالف المسلمين في عقيدتهم ودينهم تكون ممزوجة بالحق والباطل، فإذا درسها دارسٌ لم يُعد الإعداد الكافي، وأعجب بما فيها من حق، فسيكون هذا الإعجاب سبيلاً إلى تقبل الخطأ الذي

(١) انظر مثلاً: الفكر الأخلاقي العربي، ج٢، الفلاسفة الخلقيون، نصوص اختارها وقدم لها د. ماجد فخري (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٧٩)، ص٦٧ وما بعدها.

يرافق الصواب[١]. وبناءً على ذلك فيجب عدم القبول الكامل بكلِّ التراث اليوناني بل يجب تمحيصه وفحصه بما يتناسب مع الرؤية التاريخية الإسلامية إلى الإنسان والعالم.

مدخل إلى المنظومة الأخلاقية في النص القرآني

إن بناء النص القرآني يفرض أسلوب التعامل معه، فمناهج اللسانيات الحديثة وما استحدثته من أدواتٍ معرفية تمكننا من قراءة النص القرآني قراءةً تحليلية تكشف عن المفردات الاصطلاحية والألفاظ المفتاحية بما يساعدنا على تكوين رؤية تكوينية تكون أقرب إلى الكلّية، وبذلك نتجاوز القراءة التجزيئية التي حكمت قراءة النص القرآني.

لذلك فالبحث في المنظومة الأخلاقية للخطاب القرآني يجب أن تنطلق من وجود نظام تكاملي للقيم في النص القرآني، أشبه «بالمنظومة الخلقية» أو الأخلاقية، والمفردات الأولية لهذه المنظومة ثاوية ضمن نسيج النص القرآني وعلينا أن نعمل على كشفها بغية وضعها في هذا النظام الترابطي.

إن إبراز هذه المنظومة الخلقية يهدف إلى نفي المنهج

---

(١) د. ماجد عرسان الكيلاني: تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية (بيروت: دار ابن كثير، المدينة المنورة: دار التراث، ط٣، ١٩٨٧)، ص١٧٥.

التجزيئي أولاً كما ذكرنا، وتجاوز المنهج الإسقاطي كما سيلي ذكره لدى نقد الخطاب الأخلاقي لدى المفكرين المعاصرين، إضافة إلى تأكيد عالمية القيم التي دعا إليها النص القرآني، مما يقضي طرح عدة أسئلة ينبغي علينا الإجابة عنها:

هل يقتضي الكشف عن المنظومة الخلقية وجود قيم مركزية وقيم أخرى تدور في فلك القيم الأولى وتتبع لها، أم أن القيم جميعها تشكل كُلًّا متماسكاً ونسيجاً متناسقاً؟ وهل ستكتفي هذه المنظومة الخلقية بمرجعيتها النصية، أم أنها تعمل على الاستناد إلى مرجعيات أخرى من الواقع والتاريخ جاعلة بذلك المثال ملتصقاً بالواقع؟ وهل تنفي الجدلية التاريخية التي ارتبط بها نزول النص القرآني عمومية القيم التي دعا إليها في جميع المجتمعات والمدنيّات، وما مدى خضوع هذه القيم القرآنية للتغير أو التطور ومن ثمَّ إلى النسبية، أم أنها قائمة في جوهر الإنسان من حيث هو إنسان؟ وبالاعتماد على هذه الأسئلة نستطيع أن نحدد عدداً من النقاط:

- يجعل الخطاب القرآني المجتمع مخاطَباً مركزياً، وتوجهه إلى المجتمع على أنه مخاطَب لا ينفي أبداً هدفه في إصلاح المجتمع على أساس الفرد،

إلا أن الفرد ليس غايةً في ذاتها وإنما هو جزء مركزي في بناءٍ أعم وأشمل يهدف القرآن إلى بنائه وتأسيسه على أساسٍ من قيم ومبادئ تسمو به.

- محاولة الخروج من القراءة التجزيئية أو التبعيضية للنص القرآني، هذه القراءة التي تختزل النص القرآني إلى آية أو جزء من آية، وبما أن كلَّ اختزال يحوي ضمنه نفياً وتشويهاً، فلنا أن نتصور حجم التأويل الذي يُمارس لإسقاط الرؤى والتصورات الذاتية على حساب السياق الداخلي للنص القرآني.

- ترتبط القيم في النص القرآني بعلاقاتٍ ترابطية مع جميع الممارسات الإنسانية سواءً أكانت سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية أم حتى بيئية، هذه العلاقات التواصلية هي التي يجري عنها الحديث حالياً حول علاقة الأخلاق بعلم السياسة أو بعلم الاقتصاد وما إلى ذلك.

- التأكيد على جوهرانية القيم في الإنسان، أو أصل الخير في الإنسان بتعبير الفلاسفة المسلمين، هذه القيم أصيلة في الإنسان وليست طارئة عليه وذلك ينفي تحولية القيم التي يجري الحديث عنها،

بمعنى تغير القيم وتطورها وفق الظروف البيئية والمتن الاجتماعي، لكن هذا لا ينفي التغيرات التي تطرأ على تجليات القيم، إذ هذه مرتبطةٌ أولاً وأخيراً بالصيرورة التاريخية.

فهل بإمكاننا أن نؤسس خطاباً قرآنياً عن الأخلاق يتجاوز النسبية الثقافية ليطرح أسئلة الأخلاق على العالم أجمع؟ وإذا كانت القيم في العصر الحالي قد فقدت وازعها الذاتي لدى الفرد، فهل يمكن تأسيس الأخلاق على حامل عقدي يضمن للقيم حضورها وديمومتها.

إن النص القرآني يحتوي وضمن تشابكاته اللغوية ومستوياته الدلالية على نظامٍ للقيم، يُشكل بمجموعه قيماً ناظمة للعلاقات بين الأفراد بعضهم ببعض.

نقد الخطاب الأخلاقي في الفكر الإسلامي المعاصر

لقد شكّل موضوع الأخلاق بالنسبة إلى الفكر الإسلامي المعاصر حاضراً رئيسياً في خطابه وفي نقده للآخر الغربي على اعتبار أن الحضارة الغربية اليوم تشهد انحلالاً خُلقياً يبشّر بزوالها وسيُؤدي إلى نهايتها، إنه لم يكتف بالحديث عن ذلك بل أصبح يُقابل الواقع الغربي بالمثال الإسلامي دون أن يَلحظ المفارقة التي تحكم خطابه.

فضلاً عن ذلك فقد كان على الفكر الإسلامي أن يُظهر مجتمع الفضائل الذي يرغب فيه، وذلك عن طريق بناء خطابٍ يدعو إلى التمسك بالفضيلة والتحلي بالخُلق، غير أن خطابه هذا انتهى إلى أن يكرر نفسه في كل مناسبة وحادثة[١]، فهو يعيش أزمة المنهج الإسقاطي، أي إنه يعيش في رغبة ما يريد أن يكون بدل أن يعيش الواقع بعيناته المختلفة[٢].

إن المنهج الإسقاطي يتميز بتجاهل البنية التفصيلية للمجتمع والتاريخ، وإسقاط التصورات الذاتية للمفكر والقيم التي آمن بها والتوجه النظري الذي اقتنع به على الواقع الاجتماعي والتاريخي، فالمفكر الإسقاطي يعمد إلى بناء منظومته الاجتماعية اعتماداً على طرائق استنتاجية في البحث ويكتفي باستقراءات بسيطة للواقع الاجتماعي، وقد وقعت غالبية الأعمال الفكرية التي جعلت من الأخلاق موضوعها في هذا المطب[٣].

---

(١) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: الأخلاق الإسلامية وأسسها (دمشق: دار القلم، ط٣، ١٩٩٢) في مجلدين.

(٢) لؤي صافي: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٨)، ص٢٩٠ وما بعدها.

(٣) د. محمد عبد الله درّاز: دستور الأخلاق في القرآن -دراسة مقارنة- =

يمكننا أن نقول باختصار إذن إن غالبية مؤلفات الفكر الإسلامي التي بحثت في الجانب الأخلاقي لم تتعد مرحلة المناداة بالمثال والكلام على ما يجب أن يكون، دون أن تدخل في الواقع العملي بتعقيداته المتشعبة، وتحاول أن تؤسس بناءً على ذلك دعوتها الخلقية، وهذا ما يدفعنا إلى العمل الجاد على تأسيس نصٍ يخاطب ذاته أولاً قبل أن يحاور الآخر، ذلك أن الملاحظ من هذه المؤلفات أن نبرتها تشي بأنها تريد إثبات طهورية المجتمع الذي تسعى إليه مقابل المجتمع الغربي، وكأن المهم إثبات الأفضلية أمام الآخر مع كل المشكلات والأزمات الخلقية المتكاثرة التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية إن لم تكن واضحة على الصعيد الاجتماعي فإنها تبرز جلية في المجالات السياسية والاقتصادية والإعلامية وغيرها.

= للأخلاق النظرية في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين، مراجعة السيد محمد بدوي (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ الكويت: دار البحوث العلمية، ط٣، ١٩٨٠). وانظر: وهبة الزحيلي: القيم الإنسانية في القرآن الكريم (دمشق: دار المكتبي، ٢٠٠٠).

الإسلام والغرب
العقيدة المطلقة والشك

كيفن جيه أوتول

ترجمة : هبة الباشا

مقدمة

بعد النصر المبين الذي أصابته أثينا في حربها الفرسَ الأخمينيين بقيادة دارا الأول في مدينة ماراثون عامَ ٤٩٠ قبل الميلاد، دشّن أهلها فوزهم ببناء معبدٍ جديدٍ على قمة جبل الأكروبوليس. بيد أنَّ فارسَ كانت قوةً جبارةً، ولم تكن دول الإغريق المدينية أكثر من دويلاتٍ متواضعةً عند التخوم الغربية لهذه القوة، لذا كان أن عاد الفرس وحلفاؤهم تحت إمرة أحشويرش (زركسيس) في عام ٤٨٠ قبل الميلاد لهزيمة أثينا. غير أن هذا التأخر الفارسي في الرد بفضل جلادة الإسبارطيين في ثيرموبيلي لم يُعْفِ الأثنيين من النهبِ ومن دَكِّ معابدهم القائمة على قمة الأكروبوليس، وإن كانت هذه الأخيرة بالذات - تدمير المعابد - قد رمت إلى دلالةٍ معنويةٍ أكثر منها مادية، رامزةً إلى غلبة البلاط الفارسي برعاية السماء على المعبد الإغريقي وثنيِّ الاعتقاد. ومن ثمَّ، وفي الوقت الذي كانت سحب الدخان لا تزال تلفُّ فيه على الأرجح نُصُب الأكروبوليس الرخامية في وقتٍ لاحقٍ من العام ذاته (٤٨٠ قبل الميلاد)، أحرزت أثينا ومن ظاهَرَها من

الإغريق نصراً على الفرس قبالة سواحل سالاميس، ضاهى في عظمته نصر ماراثون.

إن ماراثون وثيرموبيلي وسالاميس هي جزءٌ من ميثولوجية ما دُرِج على دعوته بـ"الغرب"، وما دُرِجَ على اعتبار الإسلام فيه منذ القرن الثامن آخرَ شكلٍ لما ندعوه غالباً "الشرق". ومن هنا، قيل بأن سالاميس والغرب قد قاوما الشرق مرةً، وسيقاومانه أخرى بعد نحوِ ٢٠٠٠ سنةٍ عامَ ١٥٧١ م في معركةٍ بحريةٍ أيضاً، وقعت هذه المرّة في الطرف المقابل من برزخ كورنث في مياه ليبانتو. وقد مثَّلَتِ الشرقَ في هذه المعركة الإمبراطوريةُ العثمانية، في حين مثَّلَ الغربَ حلفٌ من دولٍ أوربية مسيحيةٍ.

وتستحضر ثنائية الشرق- الغرب معاركَ بجانب المذكورة سلفاً، منها: (أكتيوم) عامَ ٣١ ق. م، و(طليطلة) في ٧١٢م، و(تور بواتييه[1]) في ٧٣٢م، و(ملاذ كرد) في ١٠٧١م، و(القدس) ١٠٩٩م، و(بيت المقدس) في ١١٨٧م، و(القسطنطينية) في ١٤٥٣م، و(فيينا) في ١٦٨٣م، و(القاهرة) في ١٧٩٨م، و(نافارين) ١٨٢٧م، و(غاليبولي) في ١٩١٤م، و(القدس) مرةً أخرى في ١٩١٨م، على سبيل الاستئناس

---

(١) المعروفة ببلاط الشهداء عند العرب. المترجمة.

لا الحصر. وقد كانت هذه المعارك وأمثالها هي ما حدا بصموئيل هنتنغتون إلى أن يكتب في عام ١٩٩٦ قائلاً:

"إن الصراع الذي شهده القرن العشرون بين الديمقراطية الليبرالية والماركسية اللينينية لا يعدو كونه ظاهرةً عابرةً سطحيةً إن هو قورن بعلاقة النزاع العميقة المتواصلة بين الإسلام والمسيحية. ولربما يكون هذان الطرفان قد عرفا التعايش السلمي في بعض الأحيان، غير أن العلاقة بينهما غالباً ما اتسمت بتنافسٍ محمومٍ وحروبٍ ضاريةٍ تفاوتت في شدتها"[١].

ويطرح هنتنغتون فرضيته هذه تحت عنوان (الإسلام والغرب)، كما يستخدم كلمتي (الغرب) و(المسيحية) ببساطةٍ، مساوياً بين دلالتيهما من الناحية الفعلية[٢]. لكن مفهوم (الغرب) بحد ذاته ليس واضحاً على الإطلاق، بل إنه غير وافٍ في كثيرٍ من جوانبه، مع أنه دائماً ما يستخدَم على عواهنه كما لو أن دلالته بينةٌ لا لبس فيها. والحق أن كُتّاباً

---

(١) صدام الحضارات - إعادة صوغ النظام الحديث: صموئيل بي هنتنغتون (سيمون وشاستر، ١٩٩٦)، ص ٢٠٩.

(٢) لقد أدلى هنتنغتون سابقاً بتعليقٍ أساسيٍ في هذا الإطار بأن: "الدين هو سمةٌ جوهريةٌ في تحديد ماهية الحضارة".

كإدوارد سعيد[١] قد استنكروا بشدةٍ التصنيفات الفكرية التي لا تحملُ الغرب على رؤية الشرق من زاوية الاختلاف الجغرافي فحسب، بل على أنه (الآخرُ) المختلف حضارياً أيضاً مُؤسِّسَةً بذلك لقاعدةٍ إيديولوجيةٍ للإمبريالية، بل حتى العنصرية[٢]. غير أن المجال لا يتسع هنا لبحث المشاكل الإبستمولوجية المتصلة بنماذج من نمط (نحن) و(هم) مثل ثنائية الغربي في مقابل الشرقي أو الغرب في مقابل الإسلام. وحتى لو سلمنا بجدوى فعلية في اعتماد نموذج الإسلام في مقابل الغرب، فإنه يُخشى أن يكون مضمونها اليوم مفضياً إلى (صراعٍ بين الأديان) على حدِّ وصف هنتنغتون[٣].

---

(١) الاستشراق، إدوارد سعيد (رولتيدج وكيغان بول المحدودة، لندن، ١٩٧٨ م).

(٢) يشار إلى أن الخطاب الإسلامي يكرّس أيضاً نموذج "نحن" و"هم"، فعندما بحث الأمين العام لمنظمة المؤتمر الإسلامي برنامج العمل العشري في كلمته أمام الدورة الرابعة والثلاثين للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية في إسلام أباد من أيار عام ٢٠٠٧: "ويعد البرنامج مناسبة نادرة كفيلة بتمكيننا من تحويل التحديات التي نواجهها إلى فرصة للعمل، ويتعين علينا أن نغتنم هذه اللحظة لتحديد مصيرنا بدلاً من ترك الآخرين يحددون هذا المصير وفقا لأجندتهم الخاصة".

(٣) وقد يردُّ على حجة هنتنغتون بأنه لم يكن هناك صراعٌ حضاريٌّ بين الإسلام والمسيحية قط، وبأن الدينين يمثلان المقومين في حضارةٍ =

يشترك جميع البشر عموماً في جملةٍ من القيم تيسّرُ لهم سبيل التعارف مهما ذهبوا في اختلافاتهم الثقافية أو اللغوية أو ما عداها. ويندرج ضمن هذه القيمِ العالمية البدهية (رابطُ النسب والصلة) الذي يقضي بأن بنِي البشر عامةً يفتدون رحمهم بحياتهم وأمنهم، فالناس إذن سواسيةٌ - في هذا الأمر على الأقل - أياً يكن عرقهم أو لونهم أو عقيدتهم.

قس على ذلك أيضاً أنَّ البشر عموماً لا بدَّ شاعرون بمعاناة الآخرين مهما تباين هؤلاء (الآخرون) عرقاً أو لوناً أو عقيدةً، ومن هنا يبدو التعاطف خلقاً عالمياً بدوره أيضاً.

بيد أن محاولة التمييز بين العالمين الغربي والإسلامي بقيم كالحرية أو الفردانية أو الديمقراطية أو الالتزام الديني أو حكم القانون أو العائلة أو ما شاكلَ ليس من شأنها إلّا اختزالُ النقاش إلى مجرد تصنيفاتٍ لغوية. فما يراه البعضُ حريةً يراه آخرون فجوراً، وما يمجده قومٌ من مذهب النزعة الفردية يستهجنه قومٌ بوصفه انفلاتاً من الضوابط. وبالمثل، قد تبدو الديمقراطية في أعين البعض استبداداً في نظر

= إسلاميةٍ - مسيحيةٍ. انظر مؤلَّف ريتشارد دبليو بوليت (دفاعاً عن مقولة الحضارة الإسلامية- المسيحية)، منشورات جامعة كولومبية، ٢٠٠٤.

سواهم، وقد يَظْهَرُ التدين لدى طائفةٍ من الناس تعصباً عند غيرهم. أما النقاش بشأن حكم القانون فإنه قد يفقد موضوعيته عند الحديث عن مدى صحة القانون نفسه أو جدواه. وعليه، فإننا لا نفهم التجانبات المُفْتَرَضة بين الإسلام والغرب عبر الاعتقاد مثلاً بأن الغرب يقدِّر الحرية أكثر مما يفعل الإسلام، أو أن الإسلام يكبر الالتزام بمبادئ الدين والإمساك عن الملذات في حين لا يفعل الغرب، أو أنه - الإسلام - يقيم وزناً كبيراً للروابط العائلية، وليس الغرب مثل ذلك.

أضف أنه ليس من المفيد أو حتى المنطقي القول بأن الإسلام يكبِرُ الوحي على المنطقِ بخلاف الغرب. بل إنه من السخف القول بأن المسلم لا يعقل الأمور بالمنطق لاعتقاده بالوحي، فالمرء لا يؤمن بالوحي إلّا أن يلمس فيه من المنطق ما يحمله على التسليم به، واختلاف البشر لا يكمن في اعتقادهم بالمنطق دون الوحي، بل بمقدار المنطق الذي يحتاجون حتى يستقيم لهم الإيمان بأمرٍ ما.

والواقع أنه إن كان للتباعد بين الغرب والإسلام أن يقترن باختلافٍ في القيم، فلا ريب بأن هذا الاختلاف أعمقُ بكثيرٍ مما قد تجمله بضع كلماتٍ، كان بالأحرى توظيفها في سياقٍ ما بدلاً من إطلاقِها في تعميماتٍ يعتريها الالتباس أو

استخدامِها في إثارة سجالٍ مآله أبداً إلى نتيجةٍ وحيدةٍ يتفق فيها أقطابه على الاختلاف في أحسن الأحوال.

لذا فإني سأحاول في هذا الإطار بحث وتحري اختلافٍ ذي معنىً في القيم - مقنعٍ وناجعٍ بالمعنى الإيبستمولوجي للكلمة - بين من سأدعوه "الإنسان الغربي" لافتقاري إلى تسميةٍ أفضلَ من ذلك ومن سأدعوه "الإنسان المسلم"[١]. وسيتم في هذا السياق تحديد ماهية الإنسان الغربي بالاستناد إلى مبادئ مجلس أوربة (COE) وأهدافه، في حين تتحدد ماهية الإنسان المسلم عبر مبادئ منظمة المؤتمر الإسلامي وأهدافها.

وتقوم هاتان الهيئتان - أي مجلس أوربة ومنظمة المؤتمر الإسلامي - على تجمعٍ من الدول القومية يبلغ تعداد سكانها ٨٠٠ مليون نسمة للمجلس و١,٣ مليار نسمة للمنظمة. وتضم المنظمة ٥٧ عضواً، في حين يضم المجلس ٤٧ عضواً[٢].

---

(١) جاء استخدام تعبير "الإنسان الغربي" تماشياً مع عبارة " الإنسان المسلم" الواردة لدى اللجنة الدائمة للإعلام والشؤون الثقافية التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي. وحيث إن مصطلح " الإنسان المسلم" لا يستثني النساء من دلالته، فكذلك الأمر بالنسبة إلى تعبير الإنسان الغربي الذي يشير إلى الجنسين معاً.

(٢) الدول الأعضاء في مجلس أوربة هي: ألبانية، أندورا، أرمينية، النمسة، أذربيجان، بلجيكة، البوسنة والهرسك، بلغارية، =

وتجدر بنا الإشارة إلى أن الكثير من شعوب التجمعات الدولية الأعضاء في المنظمة الإسلامية ومجلس أوربة لا تقر القيم الخاصة بكلٍ منهما. زد على أنَّه من بين الثماني مئة مليون نسمة من مواطني الدول الأعضاء في مجلس أوربة، هناك نحو ١٠٠ مليونٍ منهم يدينون بالإسلام. ومما لا ريب

= كرواتية، قبرص، جمهورية التشيك، الدانمرك، استونية، فنلندة، فرنسة، جورجية، ألمانية، اليونان، هنغارية، أيسلندة، أيرلندة، إيطالية، لاتفيا، ليختنشتين، ليتوانية، لوكسمبورغ، مونتينغرو، مالطة، مولدوفا، موناكو، هولندة، النروج، بولندة، البرتغال، رومانية، الاتحاد الروسي، سان مارينو، صربية، سلوفاكية، سلوفينية، إسبانية، السويد، سويسرة، جمهورية مقدونيا التابعة للاتحاد السوفييتي سابقاً، تركية، أوكرانية، المملكة المتحدة.

أما الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي فهي: أفغانستان، ألبانية، الجزائر، أذربيجان، البحرين، بنغلاديش، بنين، بروناي [دار السلام]، بوركينا فاسو، الكاميرون، تشاد، جزر القمر، كوت دي فوار، جيبوتي، مصر، الغابون، غامبية، غينية، غنيا بيساو، غويانا، إندونيسية، إيران، العراق، الأردن، كازاخستان، الكويت، جمهورية قيرقيزيا، لبنان، ليبية، ماليزية، المالديف، مالي، موريتانية، المغرب، موزمبيق، النيجر، نيجيرية، عمان، باكستان، فلسطين، قطر، المملكة العربية السعودية، السنغال، سيراليون، الصومال، السودان، سورينام، سورية، طاجكستان، توغو، تونس، تركية، تركمنستان، أوغندة، الإمارات العربية المتحدة، أوزباكستان، اليمن.

فيه أن كثيراً من هؤلاء المسلمين يؤيدون قيم مجلس أوربة. كما أنه مما لا ريب فيه أيضاً أن كثيراً من غير المسلمين، من منكري الأديان أو المؤمنين بها، لا يؤيدون هذه القيم. ومن هنا فإن التفريق بين الإنسان الغربي والإنسان المسلم ليس مبنياً بالضرورة على أساس الانتماء الديني؛ فقد لا يكون المسلم مسلماً، مثلما قد لا يكون الغربي غربياً.

وثمة مسألةٌ جوهريةٌ لازمة الذكر في هذا المقام، تقضي بوجود اختلافٍ هامٍّ بين القيم الإسلامية والغربية من حيث التجسيد العملي لها على يد معتنقيها. فأما بالنسبة إلى القيم الإسلامية التي يعتنقها الإنسان المسلم، فهي الإيمان المطلق بالإسلام والعيش وفق مبادئه، وذلك حسبما يتجلى من مبادئ منظمة المؤتمر الإسلامي وأهدافها، المعلنة منها أو المُضَمَّنة. وترتبط هذه القيم ارتباطاً وثيقاً بنظرة المسلم لنفسه على أنه جزءٌ من مجتمع الأمة الذي يجمع الرجال والنساء على ذات اعتقاده.

وأما بالنسبة إلى القيم الغربية التي يؤمن بها الغربي، فهي الشكُّ وعيش حياةٍ قوامُها استبطان الذات، وسُنتُها تعليق الحكم على الأمور والتريث فيه، وذلك حسبما يتجلى من مبادئ مجلس أوربة وأهدافه، المعلنة منها أو المُضمنة. وترتبط هذه القيم ارتباطاً وثيقاً برؤية الغربي لنفسه على أنه

مخولٌ في أن يعتقد اعتقاداً مطلقاً بتكافئه الأخلاقي مع أيٍّ شخصٍ آخر. وقد تولَّدَتْ هذه القيم الأخيرة من تجربة أوربة على مدى التاريخ لمذاهبَ شتى، دينيةٍ ودنيويةٍ، تصعّدَت حدتها إلى الذروة في الحروب الأوربية الماحقة التي شهدها القرن العشرون. فالتاريخ الأوربي إذن تاريخٌ تمرَّسَ على الحذر في الأمور الفكرية والتوجس من كلٍّ من يزعمُ أفضليةً على غيره من البشر أو أفضليةً فيما يتصل بالعالم الروحي المفترض.

وعلى ذلك، فإن لكل من الإنسان المسلم والغربي عقيدته المتميزة بما تنطوي عليه من شعائرَ أو ممارسات؛ حيث تقدس عقيدةُ المسلمِ وممارساتُه فضيلةَ العقيدة الراسخة المطلقة، في حين تقدس عقيدة الغربي وممارساته فضيلة الشك. والعقيدة في نظر المسلم مُطلَقةٌ غير مشروطة، لكنها في نظر الغربي مشروطةٌ بطبيعتها. فنحن إذن أمام فريقٍ يتمتع بيقينٍ مطلق وإرثٍ من الوحي الديني من جانب، وآخرَ يكابد التحفُّظَ وموروثاً من تجربة الخطأ من الجانب آخر. وما يجده أحد الفريقين فضيلةً يرى فيه الثاني رذيلة. وعليه، فإن نزعتي الطرفين متنافيتان لا تجتمعان، فكلاهما محكومٌ بالمنطق في تفكيره، ولكن لكلٍ منهما رؤيته الخاصة المغايرة لمسار هذا المنطق وما سينفض عنه.

السياق التاريخي العام: القدس

١- القدس

لم يكن الفرس أول غزاةٍ ينتهكون قدسية معابد الأكروبوليس عامَ ٤٨٠-٤٧٩ قبل الميلاد، وبالقطع لن يكونوا آخرهم في التمثيل لظهور رؤيةٍ مختلفةٍ للعالم تثَبِّتُ نفسها بتدمير رموز العالم الذي تسنى لها قهره (أو اعتقدت أنها قهرته)[1].

(١) يذكر التاريخ الحديث تدميرَ الهندوس لمسجد البابري في أيودية في الهند سنة ١٩٩٢م، وتدميرَ طالبان لتمثال بوذا في باميان سنة ٢٠٠١ م. أما في عام ٢٠٠٢، فقد هدم السعوديون حصن أجياد العثماني التاريخي في مكة. بل إن حدثاً وقع بعد ذلك حتى، حين دمرَ السُنَّة العراقيون أو أنصارهم مسجد الإمام علي الهادي الشيعي في سامراء العراق الذي يعود تاريخ بنائه إلى ١٢٠٠ عام خلت، وذلك في شباط ٢٠٠٦ م. والواقع أن اللجوء إلى تدمير المعابد كطريقةٍ في إعلان هيمنة دينٍ جديدٍ هو أمرٌ فج، لكن ثمة طريقةً أخرى تفوقه إيلاماً وتتمثل في تغيير رموز النظام البائد بحيث تتماهى مع روح النظام الصاعد. ويكمن أذى هذه الطريقة =

ففي هذا الإطار تعدُّ القدس مثالاً مُجلِّياً على موقعٍ يزخرُ بإيماءاتٍ رمزيةٍ من هذا القبيل. فقد كانت إبّانَ ٣٥٢ ميلادية مدينةً وثنيةً دعاها الرومان إيليا كابيتولينا أو إيلياء الكبرى - نسبةً إلى الإله جوبتير - وأُقصِيَ عنها اليهود تماماً لنحو مئتي عام. ثم عمد إمبراطورهم قسطنطين في سعيه لتنصير هذه المدينة- التي باتت تعرَف وقتها بإيلياء- إلى بناء كنيسةٍ قرب كهفٍ صخريٍ اختارته أمه هيلينا بوصفه مكان قبر المسيح الذي وُجِد صليبه بقربه، وذلك في أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات من القرن الرابع للميلاد. ويقال إن الكنيسة- التي غدت تعرَف آخر الأمر باسم كنيسة القيامة- قد بُنِيَت بالأساس لحفظ الصليب[١]. ثم جاء الساسانيون الفرس بزعامة كسرى الثاني، فدمروا الكنيسة في ٦١٤م واستولوا

= في أنها تعكس ثقةَ المنتصرِ التامةَ بأن سلطان مغلوبه قد ولّى إلى غير رجعة. خذ على ذلك مثلاً ما قام به البيزنطيون في أول عهدهم من قلب البارثينون إلى ما يعرف بكنيسة (سيدتنا) في أثينا، ثم قلب العثمانيين لهذا المعبد نفسه إلى مسجدٍ على غرار ما فعلوا بكنيسة آيا صوفيا في القسطنطينية ليغيظوا بها المسيحيين الأرثوذكس إلى الأبد. أما المسيحيون، فقد بادروا إلى تحويل مسجد قرطبة الكبير (الذي بني سنة ٧٨٨ ميلادية) إلى كنيسةٍ في سياق حروب الاسترداد.

(١) إن هذه الرواية هي واحدةٌ من رواياتٍ عدةٍ تتناول قصة هيلينا والصليب، وتحتمل جميعاً الشك في صحتها.

على الصليب، لكن الإمبراطور البيزنطي هرقل قام ببناء الكنيسة من جديد نحوَ ٦٣٠، ثم أعاد الفرسُ الصليب لأصحابه. في هذه الأثناء تقريباً برز الإسلام إلى المشهد فجأةً من أرض الحجاز الواقعة على الأطراف الغربية لما يُعرَف اليوم بالمملكة العربية السعودية. ويُؤثَر في هذا السياق بأن محمداً وُلِد قرابة العام ٥٧٠م وتُوفِّي في ٦٣٢م، ثم استولى العرب على القدس سنةَ ٦٣٨م في عهد الخليفة عمر، ومن حينها عاشت المدينة بسلامٍ في ظل الإسلام على امتداد أربعةِ قرونٍ تقريباً استقبلت خلالَها الحجاج المسيحيين كما المسلمين.

وثمة صخرةٌ أخرى عدا تلك التي بُني منها ضريح المسيح، توجد في جبل الهيكل في القدس وتضارع الأولى في أهميتها، ولكن في أعين المسلمين لا المسيحيين.

وجبلُ الهيكل هو نجدٌ واسعٌ يعلو المدينة القديمة حوله بكثير. وتقول الرواية اليهودية أن سليمانَ ابنَ الملك داوود قد أنشأ هيكلاً فيه[١] في عام ٩٥٠ قبل الميلاد تقريباً، أضحى حائطه الغربي (الذي يُعرَف باسم HaMa'aravi أو Kotel عند اليهود) أحد أهم الرموز الدينية في المدينة المحتلة من قبل الإسرائيليين. وقد بُنِي هيكل سليمان لحفظ تابوت العهد،

---

(١) يشير الكاتب إلى أن الجبل أصبح يُعرَف اليوم باسم جبل الهيكل.

وهو صندوقٌ خشبي مطليٌ بالذهب يضم الألواح الحجرية التي نُقِشَت عليها الشريعة أي التوراة وأعطاها موسى لليهود (وفي الاعتقاد اليهودي أن هيكل سليمان هو أول هيكلٍ على الإطلاق). غير أن اليهود مُنُوا بعد ذلك في عام ٥٩٧ قبل الميلاد بحكم الملك البابلي نبوخذ نصَّر الذي هَدَمَ هيكلهم الأول ونفاهم من بابل لمدةِ ستةٍ وأربعين عاماً وانتهت بغزو قوروش الثاني (الكبير) من سلالة الإخمينيين لبابلَ، آذناً لليهود بالعودة إلى فلسطين. فما كان من هؤلاء إلا أن قاموا ببناء معبدٍ جديدٍ لدى عودتهم سموه "الهيكل الثاني"، لكنه عاد فهُدِّم سنة ٧٠ ميلادية على يد الرومان الذين أبقَوا منه على الحائط الغربي فقط. والآن، تعوِّلُ الرؤية اليهودية الثابتة على تشييد الهيكل الثالث، ولو أن جبل الهيكل نفسه (الذي يطلق عليه المسلمون اسم الحرم [القدسي] الشريف) يضم على أرضه الآن مسجدَيْنِ اثنين هما المسجد الأقصى وقبة الصخرة.

٢- المسجد الأقصى وقبة الصخرة

يروى أنه لما صعد الخليفة عمر جبل الهيكل المقفر سنة ٦٣٨ م، أمر بأن يُبنى في طرفه الجنوبي مسجدٌ للمسلمين. فكان ذلك المسجد أول شكلٍ لما أضحى يُعرَف اليوم

بالمسجد الأقصى الذي ورد ذكره في القرآن الكريم[١] وتعارف المسلمون على وجوده في أرض الحرم الشريف، وهو عينه المكان الذي صَحِبَ المَلَكُ جبريل النبي إليه من مكة على ظهر جوادٍ أبيضَ مجنحٍ يقال له البُراق ليؤمَّ إبراهيم وموسى وعيسى في الصلاة فيه ثم يعرج إلى السموات السبع إلى الله ويرجع أخيراً إلى مكة[٢]. بعد ذلك، قرَّرَ خلَفُ عمرَ المباشر عبد الملك بن مروان (٦٨٥- ٧٠٥م) بناءَ مسجدٍ بيزنطيِّ الهيئة على جبل الهيكل هو قبة الصخرة. وقد أقيمت القبة على حجرٍ أسودَ عظيمٍ عليه علاماتٌ يعتقد كثيرٌ من المسلمين أنها آثار قدم جبريل أو النَّبيِّ طُبِعت وهي تدوس الحجر لتمنعه من اللحاق به إلى السماء.

وبهذا، فإنَّ (قبة الصخرة) هي شأن (كنيسة القيامة) و(حائط [المبكى] الغربي)، إنما تشير إلى حجارةٍ مقدَّسةٍ. أي إن المسيحية واليهودية والإسلام في القدس تقترن برموزٍ حجريةٍ في تمثيلها[٣].

---

(١) في سورة الإسراء.

(٢) يحتفل المسلمون كل عامٍ بهذه المناسبة التي تُدْعى (ليلة الإسراء والمعراج).

(٣) وعليه، وحسب مقاربة الأحجار المقدسة هذه، فإن للمسيحيين كنيسة المهد وللمسلمين قبة الصخرة ولليهود الحائط الغربي. ولكن ثمة أيضاً حجرٌ يقدسه المسلمون في قلب مكة، حيث تحوي =

والجدير بالذكر أن قبة الصخرة والمسجد الأقصى الذي لُبِّسَت قبَّتُه ببلاطاتٍ من الرصاص يقعان على محور الكعبة ذاته. أما لفظة الأقصى، فهي التسمية التي دعا الله المسجد الواقع على جبل الهيكل/الحرم الشريف بها. ومن هنا، فإنَّ ملياراً وثلاث مئة مليونٍ من المسلمين يرون في مكةَ والقدسَ مدينتين مرتبطتين بعرىً وثيقةٍ لا تنفصم. وقد أطلق عبد الملك على القدس اسم "مدينة بيت المقدس" (تيمناً بالتسمية العبرية "مدينة الهيكل"). أما في يومنا هذا، فإن المدينة تُعرَف باسم "القدس الشريف"[1].

٣- ١٩٦٧م حرب الأيام السبعة

لقد زلزلَ استيلاء الإسرائيليين على القدس سنةَ ١٩٦٧ م مُسَلَّمات المنطق عند المسلمين، فكيف يحدث لهم ذلك وهم المؤمنون بوحي الله، القائمون على أمر مدينته المقدسة القدس لما يقرب من ألفِ سنةٍ حتى وقوعها في يد الإسرائيليين ذلك العام؟

= الكعبة التي يطوف حولها المسلمون في الحج حجراً أسودَ، يقال إنه يعود إلى المعبد [البيت] الأصلي الذي أقامه إبراهيم.

(١) قبيل ظهور الإسلام، عُرِفت القدس عند الرومان بـ(Aelia) وعند العرب باللفظة المنقحرة [المنقولة حرفياً] (إيلياء).

ولم تكن المنطقة التي انتدبت الأممُ المتحدةُ إسرائيلَ عليها تشمل القدس، غير أن هذه الأخيرة قامت في حرب ١٩٤٨ مع العرب بمد نفوذها حتى الطرف الغربي من المدينة القديمة ثم إلى حدودها. وكانت الأردن قد احتلت الضفة الغربية من نهر الأردن وسيطرت على القدس قبل حصول هدنة ١٩٨٤، ثم منعت اليهود الإسرائيليين من الوصول إلى المدينة بعد انتهاء هذه الهدنة. وبذلك فإنه قد فُرِّق بين اليهود الإسرائيليين ومقدساتهم متمثِّلةً بالهيكلين الأول والثاني بأرضٍ حُرِّمَ عليهم دخولها.

وفي أيارَ من عام ١٩٦٧ م، قامت مصرُ والسعودية والأردن وسورية والعراق بحشد قواتها تمهيداً لضرب إسرائيل، إلا أن هذه استبقت الهجوم فهزمت الجيوش العربية واحتلت سيناء والنقب والضفة الغربية (بما ذلك القدس) ومرتفعات الجولان بين الخامس والحادي عشر من حزيران عامَ ١٩٦٧ م.

لقد شكَّلَ انتصارُ الإسرائيليين في حرب الأيام السبعة ضربةً قاصمةً للعالم الإسلامي. والواقع أن إسرائيل لم تمنع المسلمين عن مقدساتهم في جبل الهيكل بحكمةٍ منها، ولكن ظلَّ احتلالها القدسَ مع ذلك جرحاً نازفاً في قلوب المسلمين لم يندمل أثره، ويُذكَرُ في هذا الصدد تعليق غيرشوم غورينبرغ على الوضع حينها بالقول:

"لقد انطوت صدمة حزيران ١٩٦٧ على معانٍ متناقضةٍ بالنسبة إلى العرب واليهود. فقد توقَّعَ العربُ النصرَ، فكانت الهزيمة تحدياً لمنطقهم. أما إسرائيلُ الدولةُ، فقد لفَّت جيشَها وأبطالَها القوميين هالةٌ من القدسية. وعلى الجانب الآخر، ظهرت القومية العربية العلمانية عاجزةً، وثبت زيفُ أساطينها من أمثال جمال عبد الناصر. وقد رأى اليهودُ الحربَ مصداقاً على أن الدولة العلمانية غربية الطابع يمكن لها الاضطلاع بإنجاز دورٍ دينيٍ بالأساس. أما العرب فربما رأوا في الدولة العلمانية كياناً أجوف، فهجروا العلمانية إلى الإسلام نتيجة لذلك، إذ وجدوا أن الأقصى، الرمزَ الإسلاميَّ العظيمَ، يرزحُ تحت خطرٍ داهم في خضوعه للكفرة، وإن لم يكن هؤلاء قد مسوه بسوء"[1].

٤- ٢١ آب ١٩٦٩: أستراليٌّ في القدس

بحلول اليوم الحادي والعشرين من شهر آب عام ١٩٦٩م، كان قد مضى على وجود دينيس روهان في القدس بضعة شهور. وروهان هو أستراليٌّ يؤمن بالعقيدة الألفية ويتبع كنيسة الرب العالميةَ أصوليةَ التوجه في كاليفورنية. وكان هذا الرجل قد أمضى جُلَّ الأسبوعين السابقين للتاريخ المذكور

(١) من كتابه (نهاية الأيام)، منشورات أكسفورد ٢٠٠٢، ص ١٨٦.

في استطلاع جبل الهيكل، فزار الأماكن المقدسة واستلقى على سجاد الأقصى ثم قام في الحادي والعشرين من آبَ بإضرام النار في وشاحٍ منقوعٍ في الكيروسين، دسَّهُ بين درجات سلم المنبر (الذي كان هديةً من القائد الكرديّ صلاح الدين الأيوبي) وفرَّ من المكان. أما المسجد، فقد لحق به ضررٌ جسيمٌ جرّاءَ الحريق.

ويُعدُّ حرق الأقصى تجسيداً لتدمير كنيسة القيامة أيامَ الخليفة الفاطمي الحكيم في القرن الحادي عشر. ويُذكَرُ حينَها أن البابا سرجون الرابع قد أعلن الحرب المقدسة رداً على ذلك، وكذلك فعل جمال عبد الناصر والملك فيصل عاهل السعودية إزاء حرق المسجد.

وليس من قبيل المبالغة القولُ بأن روهان قد عبَّأ بعمله هذا العالم الإسلامي، وإن عن غير قصد؛ إذ اعتقدَ المسلمون يومها، ولا يزالون، بأن الفعلة هي مكيدةٌ من تدبير الصهاينة. وقد تمت تعبِئتهم عبر إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي التي كانت في واقع الأمر تختمر فكرتها بانتظار تأسيسها الفعلي، حيث كان العالم الإسلامي والمسلمون يستجمعون رباطة جأشهم لمحاولة التكيف مع العالم في القرن العشرين بعد قرونٍ من الانحطاط أعقبت عصرهم الذهبي. وتندرجُ في جملة أحداث عصر الانحطاط هذا

حالاتٌ من التفاعل بين المسلمين والأوربيين، يستدعي المقام إيجازَها من وجهة نظرٍ غربية، ولكن لا بدَّ أولاً من ذكرِ أمرٍ ما بشأن "الأمة الإسلامية".

٥- الأمة

تميَّزَ مبدأ الأمة (وهي مجتمع المسلمين عموماً) بحضورٍ طاغٍ في فكر الإسلام منذ ظهوره، إذ لطالما تَطَلَّع المسلمون إلى تكريسها واقعاً بالمعنى العقيدي للكلمة. يقول جون ويليامز في كتاب (ثيمات الحضارة الإسلامية):

إن لفظة أُمَّة (umma) التي وردت في القرآن غالباً ما تُعتَمدُ اليوم مرادفاً لكلمة (nation) أي الأمة القومية. غير أنه إن كان للأمة بمفهومها الإسلامي أن تنافيَ دلالةً ما، فهي حتماً الدلالة الشائعة للأمة (nation) سواء بمفهومها الروماني القديم أم بمفهومها الحديث. فأهم سمةٍ ميزت الأمة الإسلامية عبر التاريخ هي تجاوزُها للولاءات القومية أو العشائرية التي تولد في الإنسان مع ولادته، وجَمْعُها للمسلمين معاً برباط الأخوة في الدين، الذي يفوق رابطة الدم"[1].

---

(١) منشورات جامعة كولومبيا (١٩٧١)، ص٨-٩. ولكن الخطاب الإسلامي تبنى أحياناً مصطلح "the Islamic nation"، راجع ص١٤٣ - ١٤٥.

ويستخدم المسيحيون تعبيرَ "جماعة المؤمنين" بدورهم، غير أن الانتماء الكامل إلى هذا المجتمع لا يتعارض مع ضروبٍ أخرى من الانتماء، وتحديداً الانتماء العرقي أو السياسي. أما الإسلام من جهةٍ أخرى فلا يقبل من الفرد جمعه مع غيره من الانتماءات، بل يخضع المسلم فيه لله عبر التزام الشريعة الإسلامية التي تنظم حياته من بين أمورٍ أخرى. فالإسلام يتجاوز - من حيث المبدأ - كلَّ ضروب الانتماء الأخرى عداه، بل إنه لا يرى وجه الصلة بينها وبين المسلم في الأساس. وتعلل هذه الرؤية، بجانب إقرار الإسلام للمساواة من حيث المبدأ، الدور الهام الذي كان للأفكار الشيوعية في التاريخ الحديث للإسلام. ولكن كلمةَ "الأمة" اليومَ لا تبدو أكثر من اختصارٍ لـ"مسلمي العالم" أو مجتمع المسلمين المؤمنين. وعليه فإن اللفظة لا تزال تُستَخدَم في الوقت الحاضر على ابتعادها عن مضمونها العقيدي بمعناه الوجودي بداهةً، نظراً لقوةِ حضور التمييزات القومية والعرقية في العالم الإسلامي لدرجةٍ تماثل قوتها في الغرب. ولعلَّ الأمة بمفهومها الإسلامي الحق قد تجسَّدت فعلياً في القرن الأول لظهور الإسلام خلال الفترة التي يدعوها المسلمون "عصر الخلفاء الراشدين".

٦- الخلافة والسياق التاريخي العام لحركات التوحُّدِ الإسلاميَّة

قد تتضمّنُ دراسةُ السياق العام الذي بدأ فيه المسلمون بتنظيم أنفسهم عالمياً من وجهةِ نظرٍ غربيةٍ إضاءاتٍ مفيدةً من حيث كونها تسلط الضوء على أوجه التشابه الشديد بين تاريخِ الإسلام منذ ظهوره في القرن السابع وتاريخِ أوربة المسيحية. فالدارس للعالم الإسلامي وأوربة سيجدُ أن قيمهما لم تتصادم فيما بينها بل تماثلت في جوهرها، هذا في حالِ تمَّ بَحْثُ هذه القيم فقط من ناحية المسلك الذي انتهجته الأنظمة المتعاقبة للجهتين عبر التاريخ دون غيرها من النواحي. أما مسألة التباعد بين هذه القيم ونَفَسِ المؤسسات الدينية المتعاقبة في العالَمَيْن فهي شأنٌ آخر. وعلى أي حال، تبدو لغة المسلمين ومناهجهم في المنتديات العالمية غير مفهومةٍ في ضوء السياق التاريخي المديد الذي تشكلت فيه حركات التوحد الإسلامية، وذلك حتى بالنسبة إلى من يطلع على سردٍ مقتضبٍ لهذا التاريخ لا أكثر، وهو ما سأعرضه الآن من منظورٍ غربي:

تُعدُّ الخلافة التمثيلَ السياسي للأمة بمعناها العقيدي. ويسجل تاريخ الحكم في الإسلام أن النبي وَلِيَ أمر الحجاز دون منازعٍ بحلول ٦٢٩ م. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن

الإسلام عقيدةٌ تنتهج الدعوة والانتشار ولا تستثني في سبيل ذلك اللجوء إلى القتال، فقد قاد النبي المسلمين إلى ما وراء الحجاز وسيطر على الشطر الغربي من الجزيرة العربية كله تقريباً قبيل وفاته سنةَ ٦٣٢ م. ولم يكن لأحدٍ بعد ذلك أن يرث عن النبي مهمته نظراً لخصوصية طبيعتها. إلّا أن الإمبراطورية الإسلامية الوليدة ما كانت لتحكم نفسها بنفسها أيضاً، وبذلك برزت مسألة الشخص الذي قد يُخَوَّلُ قيادة الأمة عقب وفاة النبي، أو قد يحقُّ له حكم دار الإسلام[١] بمعنىً آخر. فإذا ما رجعنا إلى عرف العرب في هذه الحالة، فسنجد أنهم كانوا يعتمدون نظام الحكم الوراثي الذي يتم فيه اختيار أحد الأبناء الذكور، وإن لم يكن البكرَ بالضرورة. فهل غيرت التعاليم الجديدة مذهبهم في هذا الشأن؟

الواقع أنه لم يكن من ذرية النبي أبناءٌ ذكور، وربما لهذا السبب ارتأت غالبيةُ أتباعه انتخاب خلفه [بالشورى]. غير أنه كان هناك أقليةٌ قالت بوجوب استمرار الحكم بالوراثة وبلغَ من شدة إجلالها للنبي في ذلك أنها رأت في أحفاده،

(١) أي أرض المسلمين. وثمة تعبيرٌ آخر هو (دار الحرب)، وهما تعبيران لا يرد في القرآن الكريم تمييزٌ لهما. لكن القرآن يميِّز بين دار الإيمان (سورة الحجرات: ١٠) ودار الكفر في (سورة الأنفال: ٧٢).

أبناءِ بنتِه فاطمةَ الذكور، خَيْرَ من يُكَلَّفُ أمرَ الأمة. وقد أضحى هذان التوجهان: الانتخابيُّ (الجمهوري) والوراثيُّ (الملكي) أحدَ أهم الفوارق بين السنة والشيعة، تماماً مثلما كان للاختلاف بين النزعتين الجمهوريةِ والملكيةِ أثره الكبير في التاريخ الأوربي. وأياً يكن من أمرٍ، فقد تبوَّأ أولُ أربعةِ خلفاءٍ في الإسلام هذا المنصب عبر الانتخاب، بمعنى أنهم لم يحكموا عن طريق الوراثة، وكانوا هم الخلفاء الراشدين آنفي الذكر، الذين وسَّعوا حدود الإمبراطورية الإسلامية إلى حدٍّ أنَّها امتدت مع وفاة آخرهم في ٦٦١ م من ليبية غرباً إلى معظم مناطق الساسانيين الإيرانيين شرقاً.

غير أن نظام الخلافة الإسلامية كما تجسَّدَ في العصر الراشدي عُدَّ إخفاقاً مع ذلك. فمع أن أبا بكرٍ قد حكم المسلمين لمدة سنتين وقضى نحبه بسلامٍ سنةَ ٦٣٢ م، إلا أن عهد خليفته عمرَ قد بُتِر بقتله سنة ٦٤٤ م، ثم كان عهد عثمانَ الذي قُتِلَ بدوره سنة ٦٥٦ م، ثم جاء آخرهم عليٌّ الذي اغتيل سنةَ ٦٦١ م. أما السبب الذي يرجعُ إليه إخفاق هذا النظام، فهو عجزه عن استيعابِ سرعة توسُّعِ الإمبراطورية الإسلامية من جانب، والإرث المُدمِّرُ الذي خلَّفَه وراءه من خلافاتٍ متوارثةٍ وسلطناتٍ حكمت أمةً ممزقةً إلى حد التدمير أحياناً، من جانبٍ آخر.

وقد بدأت الأمة بالتمزق مبكراً، شأنها في ذلك شأن جماعة المؤمنين المسيحيين. وكان الأمر الذي أعمَلَ الفُرْقةَ في صفوف المسيحية هو ذاته الذي قسَّمَ الصَّفَّ الإسلامي عند وفاة عليٍّ آخرِ الخلفاء الراشدين بعد مدةٍ لا تجاوز التسعة والعشرين عاماً على وفاة النبي، وذلك هو: من تراه القائمَ الشرعي على أمور الدين؟ ومن ذا الذي بوسعنا الاعتماد عليه في فهم العقيدة على وجهها الصحيح؟ وما هي العقيدة الصحيحة أصلاً؟

لقد قضى علي في حربٍ أهلية، ورأى فيه أتباعه أولَ الأئمة، أي أولَ مرجعٍ حق في أمور الدين بعد النبي. وقد حاولَ ابنهُ الحسين تولي الخلافة بعد وفاة خلفه المباشر معاويةَ سنةَ ٦٨٠م لكنه أخفق في ذلك وقُتِلَ وأتباعه، فانقسم شيعته بعدها ببرهةٍ وجيزةٍ إلى فِرقٍ ثلاثٍ: الاثنا عشرية، الذين ينتظرون عودةَ خليفةِ علي الثاني عشر محمدٍ (الإمام / المهديّ المنتظر) (أواخر القرن التاسع تقريباً - الإمام الثاني عشر) الذي احتجب تقيةً ولم يمت. والفرقة الثانية هي الإسماعيليون أو السبعية الذين يؤمنون بأن نسب عليٍ الصحيح قد انتهى مع إسماعيل (المتوفى سنة ٧٦٠ م)، ويشيرون إليه على أنه الإمام السابع. أما الفرقة الأخيرة، فهي الزيدية الذين يؤمنون بأن زيد [بن علي بن الحسين] (المتوفى

سنة ٧٤٠ م) هو آخر خليفة شرعي لعلي. وثمة فئةٌ أخرى انشقت عن التيار العام في الإسلام، وهي فرقة الخوارج التي تُصَنَّفُ على أنها عدوُّ علي الرئيسي وتُنسَبُ إليها اليومَ طائفةٌ صغيرةٌ تُعرَفُ بالإباضية. وترد في إطار الطوائف المنتظرة عودة إمامها أيضاً طائفةُ الدروز التي أنشأها حمزة بن علي بن أحمد في القرن الحادي عشر بإلهامٍ من محمد بن إسماعيل نشتكين الدرزي الذي اضطر إلى الفِرار من إخوته المسلمين إلى لبنان بعد تأليهه الخليفة الفاطمي الحاكم [بأمر الله] الذي ينتظر الدروز عودته.

وهكذا فإنه لم يكن قد انقضى أكثرُ من ثمانيةٍ وأربعين سنةً على وفاة النبي حين انقسمت الأمة الإسلامية بين فئتين رئيسيتين هما السُّنةُ والشيعة، مع الإيذان بانشقاقاتٍ أخرى لاحقة. أي إن النزاعات الطائفية مزقت أوصال الأمة الإسلامية منذ وقتٍ مبكرٍ مثلما فعلت أيضاً بجماعة المؤمنين المسيحيين.

وقد استمر الأمويون في حكم المسلمين ولكن من دمشق لا مكة، وبقادةٍ لم يتم لهم الأمر عبر الإجماع والانتخاب بل عبر الوراثة، فقد غدت الخلافة عندهم لقباً وراثياً على غرار المبدأ المعروف لدى الأوربيين بـ(توارث الملكية)، وسرعان ما بدأت تماثلُ في أسلوب حكمها ملكياتٍ دانت لها،

كالدولة الشاهنشاهية الإيرانية أو تَهَدَّدَهُم خطرها مثل البيزنطية، حتى أصبحت لا تختلفُ عنها في شيءٍ إلا الاسم. وقد خلف الأمويون المسلمين حتى عام ٧٥٠ م، وكان منهم الخليفة آنفُ الذكر عبد الملك بن مروان (٦٨٥-٧٠٥) الذي بنى مسجد قبة الصخرة البيزنطي السمت. وللمرء أن يتساءل هنا عما إذا كان هدف الخليفة من وراء بناء القبة هو نقل مركز الثقل الإسلامي من مكة إلى مدينةٍ أقربَ إلى دمشقَ التي كانت حاضرةَ الخلافة الإسلامية حينها. فكما وظَّفَ الخليفةُ الرومانيُّ قسطنطين المسيحيةَ لخدمة مصالحِ الإمبراطورية الرومانية قبلَ ثلاثةِ قرونٍ، كذلك لم تعد القوة الحاكمة أيامَ عبد الملكِ في خدمة الأمة الإسلامية، بل أضحت الأمة نفسها في خدمة القوة الحاكمة.

وفي عام ٧١١ م، توجَّه المسلمون إلى إسبانية وجعلوا يزحفون منها تدريجياً باتجاه الشمالِ حتى أوقفهم الفرنجة بزعامةِ شارل مارتل في تور-بواتييه سنةَ ٧٣٢ م. وبذا فإن الإسلام قد أصبحَ قاب قوسين أو أدنى من غزوِ أوربة بعد مئةِ عامٍ فقط من وفاة النبي، وقُدِّر له إعادة الكرة بعد ٨٠٠ عامٍ أو نحو ذلك متمثلاً بالعثمانيين هذه المرة. أما بنو أمية، فقدْ تمت الإطاحة بهم في انقلابٍ وقعَ عام ٧٥٠ م في وقتٍ كانت دار الإسلام لا تزال مُوَحَّدةَ الصف فيه جدلاً فقط. ويمكن القول بأن الأمة بوصفها كياناً ملتفاً حول لواء

الإسلام، قد نعمت بعالمية الخلافة ووحدة الخليفة حقاً تحت حكم مروانَ الثاني[1] (٧٤٤-٧٥٠)، حيث امتدت من إسبانية غرباً إلى السند شرقاً. بيد أنه لم يكن لها أن تتمتع بسيادةِ حاكمٍ واحدٍ بعد ذلك ثانيةً من عام ٧٥٠ م فصاعداً، أي بعد ما لا يزيدُ على قرنٍ من وفاة النبي. إذ خضعت منذ ذلك الحين إلى تقسيمٍ إقليميٍ متزايد مع تعديل السلالات المحلية الحاكمة لميزانِ القوى في دار الإسلام.

والحق أن الانحلال السياسي الذي أصاب الأمة الإسلامية لم يكن سريع الوقع، غير أنه كان مع ذلك بعيد الأثر متصعِّدَ الوتيرة. وبالعودة إلى التسلسل التاريخي للأحداث، فقد حل العباسيون محلَّ الأمويين في خلافة الدولة وسيَّروا أمورها فعلياً من بغدادَ حتى عام ١٢٥٨ م ثم اسمياً فقط من القاهرة حتى عام ١٥١٧ م. وقد شهدوا تمزقاً آخر عاجل دولتهم عندما حكمَ عبد الرحمن الداخل في إسبانية باسم الأمويين. ثم ما لبثوا أن اضطروا لمقارعة المطالبين بالحكم في كل نواحي دار الإسلام، لاسيما عند أطرافها عند المغرب غرباً ووسط آسية شرقاً. ويشار هنا إلى أن قيادةَ العباسيين للدولة الإسلامية من بغداد قد أفسحتِ

(١) وهو مروان بن محمد الجعدي الذي انتهت الدولة الأموية في عهده.

المجالَ أمام ظهور العديد من حركات الحكم الانشقاقية في القرنين العاشر والحادي عشر، كان من بينها الفاطميون في مصر، والبويهيون بين دجلة والفرات، والغزنويون في وسط آسية والقراخنديون في بلاد ما وراء النهر (جنوب شرق بحر الآرال).

كما يشار أيضاً في هذا الصدد إلى أن القرنين العاشر والحادي عشر قد شهدا إعلان الخلافة الفاطمية في القاهرة في الوقت الذي أصرَّ فيه العباسيون أيضاً على خلافتهم المسلمين من بغداد، تماماً مثلما قالت نابولي قبل نحو قرنين خليا بحق روما في البابوية، وقال الفرنجة بحق أفينيون بها. وقد أنهى صلاح الدين حكم الفاطميين في العام ١١٧١م، غير أن الخلافةَ مفهوماً ظلّت ساريةً في الأمة، خاويةً من مضمونها الحقيقي بعد أن كثر مُدَّعوها.

لقد نبَّهَ انتصار السلاجقة الأتراك على البيزنطيين في موقعة ملاذ كرد عامَ ١٠٧١ م الأوربيين إلى ظهور قوةٍ جديدةٍ في الشرق، ولو أن وقع هذه القوة (السلجوقية) لم يكن بقوة وقع خلفائها العثمانيين.

وحتى قبل هؤلاء، عانت دار الإسلام من الغزو المغولي الذي جاءها من الشرق نحو ١٢٠٦م، مبدداً حكم السلاجقة ومستولياً على بغداد من العباسيين سنةَ ١٢٥٨م. وقد كان

المغول همجاً استأهلوا عدهم بين أشباه الشيطان وأقرانه، لكنَّ دواء علتهم كان عند الإسلام. ففي الوقت الذي ظنوا فيه أنهم سيغزون الشرق شأن الإسكندر والرومان من قبلهم، بل تحقق لهم ذلك، كان الشرق هو الذي غزاهم فعلياً في نهاية الأمر[١].

وفي وقائع التاريخ أن العثمانيين بدؤوا يتعدون على حدود الإمبراطورية البيزنطية في عام ١٣٢٨ م، ثم جعل هذا التعدي يزداد على نحوٍ تدريجيٍ أماتَ الإمبراطورية ألفَ ميتةٍ بكل معنى الكلمة إلى أن تلقت الضربة القاضية أخيراً في عامِ ١٤٥٣م.

وبذلك يكون الإسلام قد مد رقعته على جلِّ الشمال الإفريقي والبلقان وصولاً إلى روسية وشمال آسية الوسطى، فضلاً عن الهند بأكملها بحلول عام ١٥٠٠ م. على أن إسبانية كانت قد أطلقت حرب الاسترداد رداً على ذلك، وكانت روسية أيضاً على وشك المباشرة في صد النفوذ الإسلامي في شمالِ آسية الوسطى، وهو ما أخرجَ المسلمين من إسبانية

---

(١) فقد تحولت الجمهورية الرومانية إلى ملكيةٍ يحكمها رجالٌ متألهون، ومثل ذلك حلَّ بخلفاء الإسكندر. خذ على ذلك بطلميوس الثاني (فيلادِلفوس محب أخته) وزوجته (أخته أرسينوس المولودة بعد وفاة أبيه) اللذين أصبحا «الإلهين الأخوين».

ومن إمبراطورية الهابسبرغ في جنوب وسط أوربة ومن جنوب روسية بحلول العام ١٧٠٠ م. يشار هنا إلى أن تجار حضرموت[١] العرب عوّضوا المسلمين عن خسارتهم لتلك المناطق بشكلٍ غير مباشر من خلال قيامهم بنشر الإسلام على نطاقٍ واسعٍ في جنوب شرق آسية.

وبدأت أوربة تتمدد جنوباً وشرقاً مع قدوم عام ١٨٠٠م (وتضاربت في ذلك مساعي كلٍ من فرنسة وبريطانية) في حين توسعت روسية باتجاه الجنوب والغرب. في تلك الأثناء كانت الدولة العثمانية ترزح تحت التدمير البطيء ذاته الذي فرضته على الإمبراطورية البيزنطية قبلاً، إلا أنها قاتلت بخلافها على جبهاتٍ ثلاثٍ هي: حركات الاستقلال البلقانية في الغرب وخاصةً اليونان، والروس في الشمال الشرقي، والإيرانيون على الجبهة الجنوبية الشرقية، بعد أن تحولوا من المذهب السني إلى الشيعي وأصبحوا شوكةً في جنب الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر إلى حينها. أما هذه الأخيرة، فإن الأمر لم يكن سيطول بها حتى تغدوَ ألعوبةً في يد الحكومات الأوربية والروسية، ثم استمرت على هذه الحال حتى عام ١٩٢٣ م حين خرجت من بين أنقاضها الدولة التركية العلمانية الحديثة. وفي غضون ذلك، كانت

(١) تقع حضرموت في جنوب شبه الجزيرة العربية.

القوى الأوربية قد عمدت إلى تجزيء دار الإسلام في إفريقية والهند. فما الذي حلَّ إذن بوحدة المسلمين؟ وإلامَ آلَ أمرُ أمَّتِهم؟

الواقع أن الأمة الإسلامية قد انقسمت بين عددٍ من الأنظمة التي تعايشت بسلامٍ إلى حدٍّ ما في الفترة الممتدة بين القرنين الخامسَ عشر والتاسع عشر؛ أنظمةٍ سَمُّوها "خلافاتٍ" أو "سلطناتٍ" إن شئتم، فهذا لن يغير كونها حكوماتٍ ملكيةً مطلقةً شأنَ أكثرِ نظيراتها الأوربية (والروسية). وشأن نظيراتها أيضاً، يمكن الزعم بأن هذه الأنظمة كانت ميّالةً، في العموم وليس دائماً، إلى الانغماس في الترف والفساد والجور ونهب الأمة. وفي السياق ذاته ساهم كلٌّ من علويةِ المغرب وسلاطين العثمانيين والصفويين والأزابكة والمغول في معادلة ميزان القوى الحاكمة في دار الإسلام مثلما فعلت القوى الغربية بدورها إثرَ معاهدة ويستفاليا عامَ ١٦٤٣ م. ومرةً أخرى، لم تختلف قوى الشرق عن قوى الغرب فيما صنعت برعيتها، إذ فتَّت في عضدهم - مسلمينَ كانوا مثلها أم غير مسلمين - وبدَّدت شملهم بين مكائد البلاط والقتل باسم القانون وباسم غيره. ولكن حكومات الشرق اختلفت في أمرٍ واحدٍ عن مثيلاتها الغربية، فقد تأتى للأخيرة إشباع نهمها من الموارد المتنامية التي

وضعت عليها أيديها بما في ذلك دار الإسلام نفسها في خاتمة المطاف، في حين جعلت موارد المسلمين تنحسر نظراً لتدهورِ اقتصادهم وتحرُّكِ جشعهم بعد أن تَعَرَّفوا سبل الرفاه الأوربي، واضطرارِهم إلى ابتياع السلاح الأوربي بسبب ما ساورهم أيامها من مخاوف.

لقد كان من نتيجة ذلك كلّه أنه في الوقت الذي شرعت فيه أوربة بالمضي قُدُماً والتطلع إلى خارج حدودها بفعل تنامي أراضيها ومواردها وثقتها بإمكاناتها البشرية، لم تملك الأمة إلّا الانكفاء على نفسها مع تردي أحوالها.

شهد المشهد الإسلامي بعض المفكرين الذين رأوْا اعتناق الفكر الغربي في رد فعلهم على الوضع، وكان من بينهم الإيرانيان ميرزا مالكوم خان (١٨٣٣- ١٩٠٨م) وآغا خان كرماني (١٨٥٣-١٨٩٦م) اللذان أيّدا المثال الفرنسي في التعليم والقانون المدني، والمصري رفاعة الطهطاوي (١٨٠١- ١٨٧٣م) الذي دفع باتجاه مثل التنوير الفرنسي، والهندي سيِّد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م) الذي دعا إلى حداثةٍ إسلاميةٍ تتماشى مع الخصوصية الثقافية لبلدان المسلمين. لكن الأمة بحالتها تلك لم تجد بداً من التجدد والانبعاث عبر مبادئ مثل الوهابية التي دعا إليها في القرن الثامن عشر السلفي محمد بن عبد الوهاب الذي رام تطهير

الدين تماماً من الانحرافات التي لحقته، وعَدَّ السلاطين العثمانيين مرتدين عن الإسلام. ومن المفارقات الغريبة أن محمد بن عبد الوهاب قد عقد مع آلِ سعود ميثاقاً كان من محصلاته النهائيةِ اليومَ المملكةُ العربية السعودية وهابية التوجه. وقد كان للمذهب التطهري أيامه في أوربة هي الأخرى بالطبع، لكن مريديه بالغوا في تقدير حجم شعبيته، فضلاً عما لحقه من إذلالٍ على يد الإمبريالية هناك[١].

أما العرب، فكان إذلالهم في توقيع اتفاقية سايكس بيكو المهينة التي قسَّمَتْ بريطانية وفرنسة بموجبها الإمبراطوريةَ العثمانية سنةَ ١٩١٥م، والتي قد تكون أُغفِلت نصاً لكنها طُبِّقَت روحاً، وذلك عبر تقسيم الأراضي العربية عامَ ١٩٢١م إلى دولٍ لم يُراعَ في ترسيم حدودها امتدادُ الكيانات القبلية التي يرجع تاريخها إلى مئاتٍ، بل قُلْ آلافِ السنين قِدَماً. لكن

(١) حيث ورد في مؤتمر القمة الإسلامي في طهران عام ١٩٩٧م التالي: "أدان المؤتمر مجدداً الاستعمار بجميع أشكاله باعتباره عملاً عدوانياً يتعارض مع كافة المواثيق الدولية ومبادئ القانون الدولي... وأكد حق جميع الدول الأعضاء دون استثناء، التي رزحت تحت نير الاستعمار، في اتخاذ كافة التدابير اللازمة للحصول على التعويض العادل عما لحق بها من أضرار وخسائر مادية وبشرية تعرضت لها من جراء الاستعمار أو الغزو الخارجي"، الفقرة ٨٠ من القرارات.

هذا الخطأ مغفورٌ مع ذلك، إذ يشفع لأوربة وأسترالية ونيوزلندة (بين دولٍ أخرى) دمُها ومالُها الذي أعتقَ أكثرَ من ١٠ ملايين عربيٍ من نير الطغيان العثماني، مع أن هذا هو أيضاً إذلالٌ بحدِّ ذاته. زد على ذلك كله أن العرب كانوا يواجهون حينها احتمالَ نشوء دولةٍ يهوديةٍ في وسط أراضيهم، وواقعَ هجرةٍ يهوديةٍ متسارعة الزيادة إلى فلسطين[1].

وبأخذ كل ما سلف في الاعتبار، فإن دار الإسلام عرفت الخيبة والمرارة والذل والاستنزاف في عشرينيات القرن العشرين، وأمست بذلك أرضاً خصبةً لاتقاد جذوة التطرف الذي اتخذَ أشكالاً عدةً. فقد أصبحت تركية العثمانية مثلاً سلطنةً/ خلافةً صوريةً يحكمها الدستور مع بدء العهد الاستبدادي للسلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٩م). حيث كانت هذه الدولة في طور التحديث الذاتي عندما تحالفت مع الألمان عام ١٩١٤ م وهزمت بريطانية وحلفاءها في غاليبولي ذلك العام، إلا أن النصرَ كان حليف هؤلاء عليها في معركة القدس عام ١٩١٨ م. وهكذا ساد الحلفاء الموقفَ وشارف العهد العثماني على نهايته. وفي عام ١٩٢٤ م قام النظام الأتاتوركي بإبطال نظام الخلافة رسمياً من منطلق تحديث تركية

(١) هاجرَ ما يربو عن ١٠٠٠٠ يهوديٍ إلى فلسطين في عام ١٩١٩-١٩٢٠ م وحده.

تحت شعارِ الجمهورية العلمانية وسط استياءٍ إسلامي عالمي.

وقد جرَّبَت دولٌ إسلاميةٌ، ناشئةٌ أو حديثة التشكيل، سبيل الدستورية والتحديث أيضاً بجانب تركية. وفي الوقت ذاته، أخذَ أفرادٌ وجماعاتٌ من المسلمين يستطلعون تياراتٍ أخرى كالماركسية والاشتراكية الوطنية الألمانية (النازية) لاستلهام توجهٍ يُكيفُ المسلمين مع العالم الحديث على نحوٍ مشروعٍ صحيح، وهؤلاء هم من سندعوهم في بحثنا هذا بـ"التعديليين"، في مقابل التوجهات التي سنطلق على مريديها اسم "التأصيليين" مثل المصري سيِّد قطب[1] وغيره ممن اعتنقوا مذهباً فكرياً ابتدأ على الأرجح مع ابن حنبل[2] وضمَّ بين رجالاته ابنَ تيمية[3] ومحمد بن عبد الوهاب[4]، وكان يدعو إلى الرجوع بأصول الدين إلى عهدِ الخلفاء الرّاشدين (الذين يُقالُ لهم أحياناً صحابة الرسول).

إن الخوف الذي تفشى بين المسلمين من أن يتم طمس الإسلام إن هم لم يتصدوا لنصرته قد دفعهم إلى العمل على حماية الوحدة الإسلامية محلياً وعالمياً.

---

(١) أعدِم سيد قطب في القاهرة سنةَ ١٩٦٦ م.

(٢) توفي ابن حنبل في بغداد سنةَ ٨٥٥ م.

(٣) توفي ابن تيمية في (دمشق/ القاهرة) سنةَ ١٣٢٦ م.

(٤) انظر ص ١٤٧-١٤٨.

منظمة المؤتمر الإسلامي والإنسان المسلم

١- التوحد الإسلامي

لقد ابتدأت المحاولات الجادة لوضع التوجهات الإسلامية في إطارٍ مؤسساتيٍ بالظهور في عشرينيات القرن العشرين. وكان من أبرز الدوافع وراء تحريك هذه المحاولات مسألةُ إبطال نظام الخلافة عامَ ١٩٢٤ م. حيث أظهرَ هذا الإجراء الرمزيّ الذي اتخذه كمال الدين أتاتورك - والذي لا يخرج عن سُنَّة النُظُم الجديدة في تدمير رموز سالفاتها القديمة تثبيتاً لنفسها - للمسلمين افتقار الأمة إلى تمثيلٍ سياسيٍ حقيقي يعبر عنها لما يقارب ثلاثةَ عشر قرناً من الزمان.

بالعودة إلى الأحداث الجارية على الساحة يومها، نجدُ أن الشريف حسيناً الذي قاد الثورةَ العربيةَ ضدَّ العثمانيين قد أعلنَ نفسه حاكماً للحجاز، ثم قامَ بعقد مؤتمرٍ في مكةَ لعلماء المسلمين من كل أنحاء العالم في عام ١٩٢٤ م

لضمان مبايعتهم له خليفةً للمسلمين. وقد اتفق المؤتمر على ميثاقٍ للوحدة الإسلامية لكنه لم يمنح الشريف حسيناً البيعة التي كان يشتهي.

وفي عام ١٩٢٦ م تمَّ عقد مؤتمرٍ آخرَ في القاهرة، أعربَ المشاركون فيه مجدداً عن رغبتهم في تحقيق الوحدة الإسلامية، إلّا أنهم أخفقوا في التوصل إلى كيفية تأسيس نظامٍ كالخلافة في منظومةٍ قوامها دولٌ أممية.

وفي العام نفسه أعلنَ عبدُ العزيز آل سعود خلفُ الشريف حسين نفسه ملكاً على الحجاز، وعقدَ مؤتمراً لمكة ظاهره مناقشة المسائل المالية المتعلقة بالحجاز وتنظيم الحج، وغايته تأييد المسلمين لتوليه مسؤولية تنظيم الحج، وهو ما تحقق له بالفعل. بيد أن المؤتمر قام بتحقيق أمرٍ آخرَ هو تأسيس مؤتمر الأمة الإسلامية الذي هدف إلى "تعزيز التضامن والتعاون بين الدول الأعضاء" أي بين أبناء الأمة الإسلامية. وكان من المُزمَع أن ينعقد المؤتمر سنوياً خلال موسم الحج، إلّا أنّه لم ينعقد ثانيةً بصورته التي أُسِّسَ عليها في المبدأ أبداً، بل بصورةٍ أخرى. فقد كانت القدس (لا مكة) هي المكان الذي تمَّ لأعضاء المؤتمر الاجتماع فيه ثانيةً عامَ ١٩٣١ م. وحين ذاك، قام الأعضاء بتشكيل مجلسٍ تنفيذي ضمَّ ٢٥ عضواً وبانتخابِ رئيسٍ

للمؤتمر هو الحاج أمين الحسيني، مفتي القدس والديار المقدسية. وقد تجلّت فعالية المؤتمر الدبلوماسية من خلال دوره في وقف النزاع بين السعودية واليمن عامَ ١٩٣٤ م. وبعد عامٍ واحدٍ - ١٩٣٥ م - انعقدَ مؤتمرٌ ثانٍ في جنيف شَجَب الصهيونيةَ صراحةً مستشرفاً بذلك القضية التي ستغدو الهاجس الأكبر لمؤتمر العالم الإسلامي منذ ذلك الحين وحتى يومنا الحاضر. ويُشارُ إلى أن المؤتمر قد انقطع عن ممارسة أعماله من العام ١٩٣٥ إلى العام ١٩٤٧ م، ثم عاود نشاطه بعدها. وهو يصف إنجازاته اليوم في موقعه على الإنترنت[١] بالقول:

"لقد رعى مؤتمر العالم الإسلامي منذ إنشائه عامَ ١٩٢٦ م قضايا المسلمين مثل نضال شعب فلسطين وكشمير ومسلمي الفلبين، وتحرير الشعوب المسلمة من الحكم الاستعماري الأوربي، والتحرر الاقتصادي للأمة الإسلامية".

وفي آخرِ مسعىً للعالم الإسلامي في فترة ما قبل الحرب العالمية، تم التداعي إلى اجتماعٍ في القاهرة عام ١٩٣٩ م، لم يُصنَّف على أنه اجتماعٌ لأعضاء مؤتمر العالم الإسلامي، بل على أنه مؤتمرٌ برلماني إسلامي بشأن فلسطين. وهو يُذكَرُ

---

(١) الموقع هو: http: www.motomarralalamalislami.org

أكثرَ ما يُذكَر لإزماع أطرافه دعمَ قوى المحور في الحرب عسى ذلك أن "يخلصهم من الاستعمار والإمبريالية"[١].

ونخلص من ذلك إلى أن مساعي الأطراف لإنشاء مؤسسةٍ إسلاميةٍ عالميةٍ قبل الحرب لم تتمخَّض عن نتيجةٍ تُذكَر. وبالنظر إلى الأمر اليوم، يسعنا القول بأن تلك المساعي كانت سابقةً على أوانها. إذ لم تكن الظروف مؤاتيةً حينها كما أصبحت فيما بعدُ خلال ستينيات القرن العشرين حين ظهر في المشهد عاملان تفاعلا معاً مشكِّلَيْن دافعاً قوياً لتحقيق وحدةٍ إسلاميةٍ. وأول هذين العاملين هو القضية الفلسطينية التي جرَتْ محاولةٌ لجعلها قضيةً إسلاميةَ الصبغة قبل الحرب العالمية الثانية[٢]، ذلك أن حرب عام ١٩٣٨ م بين العرب وإسرائيل قد جسَّدَت أسوأ مخاوف المسلمين، وبالتحديد العالم العربي، الذي كان قد تخلَّصَ لتوِّه من الإمبريالية الأوربية والعثمانية ليجد بين ظهرانيه قوةً جديدةً لا وارد عنده للتعايش معها على الإطلاق.

---

(١) منظمة المؤتمر الإسلامي - توطئة لمنظمةٍ سياسيةٍ إسلاميةٍ: عبد الله أحسن، (منشورات هيرندون ١٩٨٨)، ص ٢٤-٢٥، كما ورد في كتاب تثبيت الإسلام عالمياً من جديد: أسعد خان، (أكسفورد، ٢٠٠١)، ص ١٣.

(٢) تاريخ المجتمعات الإسلامية: آيرا لايدوس، (كامبريدج ٢٠٠٢)، ص ٥٥٨.

لقد مثَّلَ النجاح الإسرائيلي - الذي رآه المسلمون نجاحاً صهيونياً - تحدياً لشرعية الإسلام. والحق أن مثلَ هذا التوجه القاطع في فكر العالم الإسلامي لا يحضر عموماً في المعتقدات الغربية التي تهدف دائماً إلى إسباغ معنىً وغايةٍ على الوجود حتى فيما يتعلق بالمعتقدات الدينية. أما المسلمون في المقابل، فالقضية عندهم قضية إما الإسلام أو لا نظام سواه. وعليه، فإن القضية الفلسطينية لم تكن مجرد مسألةٍ محليةٍ، بل الشغل الشاغل للعالم الإسلامي برمَّته. وإن لم تكن هذه القضية قد أفلحت قبلاً في ابتعاث الهمم لتقوم بتداولها من منطلقٍ إسلاميٍ في السابق، فقد فعلت ذلك الآن؛ فقد قامت كلٌّ من مصر والعراق والأردن ولبنان والمملكة العربية السعودية وسورية واليمن بتشكيل جامعة الدول العربية في عام ١٩٤٨ م، ثم انضمَّ إليها ١٥ عضواً آخرين بحلول ١٩٩٣ م.

وأما العامل الثاني وراء محاولة تحقيق وحدةٍ إسلامية، فهو حصول معظم الدول الإسلامية على استقلالها من الاستعمار مع قدوم ستينيات القرن العشرين؛ حيث حصلت مصر على استقلالها مبكراً عامَ ١٩٢٢ م (ولو أنها لم تتخلص من الوجود البريطاني تماماً حتى عام ١٩٥٤ م)، وحصلت بقية الدول على استقلالها بالترتيب التالي: لبنان في

عام ١٩٤١ م، وسورية في ١٩٤٦ م، وباكستان في ١٩٤٧م، وإندونيسية في ١٩٤٩ م، وفي نهاية المطاف كانت الدول الإسلامية كلها قد ظفرت بالاستقلال بحلول عام ١٩٦١ م. وكان أن رغبت هذه الدول بإثبات نفسها على المستوى الدولي بعد أن اطمأنت إلى استقلالها الذاتي، فكان الرابط المنطقي البديهي بينها هو موروثها الإسلامي المشترك أولاً، والقضية الفلسطينية ثانياً، وتبادل الدعم في مجال التنمية الاقتصادية، لكونهَا دول عالمٍ ثالث أخيراً.

وبإمكاننا أن نضيف إلى العوامل السابقة عاملاً آخرَ، يتلخَّصُ في حاجة الأنظمة العلمانية الحاكمة في دولٍ كالجزائر ومصر وتركية والباكستان إلى إثباتِ ولائها للإسلام أمام جماهيرها، باعتبار أنها كانت تقوم في الوقت ذاته بقمع الحركات الإسلامية المتطرفة في بلادها على نحوٍ وحشيٍّ أحياناً. بمعنى أنَّه إن استطاعت هذه الأنظمة إظهار نفسها بمظهر المنافح عن القيم الإسلامية في المنتديات الدولية خارجياً، فإن قمعها للمتطرفين الإسلاميين لا بد أنه مُسَوَّغٌ في نظر شعوبها داخلياً.

وقد تمَّ تداول الأفكار المتعلقة بإنشاء منظماتِ إغاثةٍ إسلامية كجمعية الهلال الأحمر (كما غدا اسمها لاحقاً) في اجتماعات المؤتمر الإسلامي في كراتشي عامي ١٩٤٩

و١٩٥١ م. أما فكرة تأسيس اتحادٍ إسلامي عالمي، فقد "خيَّمت على الأجواء" منذ عام ١٩٤٦ م ثم وجدت صيغتها الفعلية في كلٍّ من (الرابطة الإسلامية الدولية) الذي كان اقتراحاً مصرياً عام ١٩٤٩ م، و(منظمة الشعوب المسلمة) التي اقترحها الباكستاني تشودري خلق الزمان في عام ١٩٤٩م، و(رابطة الدول الإسلامية) التي اقترحها علماءُ دينٍ إندونيسيون عامَ ١٩٥٣ م. ثم أُنشِئَ المؤتمرُ الإسلامي العام قصيرُ الأجلِ بتدبيرٍ من الملك السعودي سعود الفيصل والرئيس المصري أنور السادات والرئيس الباكستاني غلام محمد عامَ ١٩٥٥ م. لكنَّ مصراً والسعودية اشتبكتا في حربٍ بعضهما مع بعض سنةَ ١٩٥٨ م، ولم تعُدْ باكستان تحفل بالموضوع بعدها كثيراً. وعقب ذلك، تمَّ طرحُ مبادراتٍ أخرى بشأن منظمةٍ إسلاميةٍ من قِبل الملك حسين في ١٩٥٧، والرئيس الإندونيسي سوكارنو في ١٩٦٠، والرئيس الصومالي عابدين عبد الله عثمان في ١٩٦٤ م.

لقد أخفى الجدل في حقيقته حينها، بل منذ عشرينيات القرن العشرين، تنافسَ المتنافسين على قيادة العالم الإسلامي، إن لم نقل على تعيين خليفةٍ فعليٍّ له. خذ مثلاً على ذلك رغبة سوكارنو في جعل جاكارتا مقراً لمشروع المنظمة التي اقترحها باسم (مؤتمر الحكومات الآسيوية

الإفريقية). ويُذكَر أنه في الوقت الذي كان المؤتمر الإسلامي العالمي لا يزال يدرس تشكيلَ منظمةٍ إسلاميةٍ سنةَ ١٩٦٤، كان قد تمَّ سلفاً إنشاءُ رابطةٍ لعلماء المسلمين في مكة قبل سنتين من ذلك التاريخ. كما يُذكَر في هذا الشأن تشكيك بعض المسلمين علانيةً في دوافعِ باكستانَ وحماستها بشأن القضية الإسلامية، إذ رأوا أنها كانت تتطلَّعُ في حقيقة الأمر إلى خلافة المسلمين.

في الوقت ذاته، كان الملك السعودي فيصل يعمل على دفع مكة إلى الصدارة في ذلك من منطلق أفضليةٍ ظاهر، حيث يقول:

"لا يمكننا أن ننسى تحت أيِّ ظرفٍ السمة الإسلامية والقدسية التي تميزها عن غيرها من الدول العربية الشقيقة... إننا نعظِّم الإسلام ونقدمه على كل شيءٍ سواه، ونعده معقلنا الذي لا نقبل عنه بديلاً"[1].

لقد قصد الملك فيصل من كلمة "بديل" الإشارة إلى المواثيق المدنية (غير الدينية). فالحكومة السعودية حكومةٌ دينيةٌ وهابيةٌ دستورُها القرآن، وتشديدُ فيصل على عروبة الإثنية في قوله "الدول العربية الشقيقة" إنما يعكسُ الانقسامَ

(١) منظمة المؤتمر الإسلامي - النظرية والتطبيق في الجامعة الإسلامية: نور أحمد بابا، (أكسفورد ١٩٩٤)، ص ٤٢.

الذي استحكم في الأمة يومها بقدر ما نراه مستحكماً فيها اليوم. وعلى ذلك، فإن الشيعةَ الإيرانيين كانوا يمثّلون خطراً مضاعفاً أمامَ تطبيق مبدأ الاعتراف والمجاملة بين دول الأمة الإسلامية وفق الصورة التي ارتآها الملكُ فيصل أو علماءُ الدين السعوديون على الأقل.

لقد أرَّخَ الحادي والعشرون من نيسان عام ١٩٦٩ م لانعقاد أول اجتماعٍ لنواب الدول الإسلامية التي أرسلت منها ثلاثٌ وعشرون دولةً مئةَ مندوبٍ ومراقبٍ إلى كوالالمبور لحضور مؤتمرٍ نظمه رئيس الوزراء الماليزي (تونكو عبد الرحمن) الذي كان يزمع منذ العام ١٩٥٩ إنشاءَ رابطةٍ للدول الإسلامية. وقد كان لهذه المبادرة أن تثمرَ عن إنشاءِ منظمةٍ إسلاميةٍ في أوجِ تفتحها لولا أنه وَلِيَها حادث إحراق الأقصى على يد دينيس روهان بأربعةِ أشهرٍ بالضبط، فكانت هذه هي الحادثة التي يرجع إليها بالذات، دونَ البادرة، إنشاءُ منظمة المؤتمر الإسلامي:

لقد أوقعت هذه الحادثة العالم الإسلامي في حالٍ من الصدمة والكَرب والنقمة. فقد أبرقَ أمين الحسيني، مفتي القدس ورئيسُ المؤتمر، إلى حكام العرب المسلمين في اليوم ذاته يسألهم عقد مؤتمر قمةٍ إسلامية طارئةٍ بسبب

"تَكَشُّفِ الخطر الحقيقي الذي يشكله الصهاينة ونواياهم المغرضة (كذا) للعيان" حسب تعبيره[١].

٢- إنشاء منظمة المؤتمر الإسلامي

في الخامس والعشرين من آب/ أغسطس عام ١٩٦٩م - أي بعد أربعةِ أيامٍ على حادثة حرق المسجد - اجتمعَ رؤساءُ الخارجيةِ الأعضاءُ في جامعة الدول العربية في مدينة القاهرة. وقد طفت على السطح منذ بداية الاجتماع مسألةُ الجهةِ المناسبةِ للتصرف حيال الحادثة، فهل يأخذُ العالم العربي زمامَ المبادرة لذلك، أم يترك الأمر للعالم الإسلامي بنطاقه الأوسع؟ وكان رأي السعودية والمغرب أن القضية هي قضية العالم الإسلامي بأسره. وانطلاقاً من هنا، تمَّ التداعي إلى عقدِ قمةٍ للدول الإسلامية في الرباط في شهر أيلول/ سبتمبر من ذلك العام. وقد حضر القمة ممثلون عن خمسٍ وثلاثين دولةً - بينهم عشرةُ رؤساءٍ حضروا شخصياً - ووافقوا بالإجماع على تأسيس منظمةٍ إسلاميةٍ من حيث المبدأ، لكنهم اختلفوا حول ميثاقها. والسؤال يطرَح نفسه هنا عن سبب الاختلاف. والحقيقة أن الإجابة تستقى من وضع الأمة التي كانت منقسمةً على نفسها إيديولوجياً يومذاك، حيث اختلفت

(١) خان، مصدر سابق، ص ١٣.

الدول الحاضرة في المؤتمر بشدةٍ على مسائلَ من بينها إقامةُ العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، ومقدار الدعم اللازمِ تقديمُه لفلسطين وطبيعته، والركائز الحقيقية التي تشكل أساس الدولة الإسلامية. فقد خشيت الدول الراديكالية كمصرَ (الجمهورية العربية المتحدة حينها) وليبية والجزائر وسورية والعراق من أن ينتهيَ المطاف بالمنظمةِ في خدمة المصالح الغربية نظراً للمقاربة المحافظة التي انتهجتها أغلبية الدول الإسلامية بشأن العلاقات الدولية. وبَلَغَ الأمر بسورية والعراق حدَّ مقاطعة المؤتمر الذي أصابَه الاحتقان أيضاً بسبب انسحاب الباكستان احتجاجاً على عدم طردِ الوفدِ الهندي بسبب أحداث العنف الطائفي ضد المسلمين التي راح ضحيتها ألف مسلم في مدينة أحمد آباد الهندية، والتي وقعت قبل انعقاد المؤتمر ببضعة أيام. ليس ذلك فحسب، فقد نجحت الباكستان بإقناع كلٍّ من الأردن وإيران بحذو حذوها والانسحاب من الاجتماع. وكان يمكن، والحالة هذه، أن ينتهي أمر مؤتمر الرباط كلياً لولا الفكرة النيرة التي تفتَّقَ عنها ذهن ذو الفقار علي بوتو (الذي أصبح رئيس وزراء باكستان لاحقاً)، والتي تقول بأنه إن كان في وسع المؤتمرِ تصنيفُ الهند على أنها دولةٍ إسلاميةٍ من منطلق أن ١٠٪ من سكانها مسلمون، فما الذي يمنعه من تصنيف إسرائيل على هذا النحو على اعتبار أنها تضم نسبة ١١٪ من المسلمين بين سكانها؟

وبناءً على ذلك، طلبَ المؤتمر من الهند المغادرة إلّا إذا شاءت البقاء بصفة مراقب. وقُضِيَ الأمر أخيراً بتصويت الأطراف على خروج الهند التي يفوقُ عددُ مسلميها للمفارقةِ عددَ المسلمين في عدة دولٍ إسلاميةٍ مجتمعةً.

وبخلاف الهند، دُعِيت منظمة التحرير الفلسطينية إلى البقاء مع أنها لم تكن مدعوَّةً في الأساس، ومع اعتراض إيرانَ وتركية - من بين دولٍ أخرى تربطها بإسرائيل علاقةٌ وديةٌ - على بقائها في الاجتماع، من باب أن المنظمة لم تكن في نهاية الأمر دولةً إسلاميةً من حيث المبدأ. ولكن، ومن جهةٍ أخرى، كان المؤتمر يتمحور أصلاً حول القدس التي كانت تشكل أيضاً محور نضال المنظمة الفلسطينية. وعلى هذا، قرَّرَ المؤتمر السماح للمنظمة بالبقاء بصفة مراقب.

أما النتيجة التي خرج بها مؤتمر الرباط، فقد جاءت على صورةِ إعلانٍ صدر في ٢٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩ م، وأكَّدَ فيه المندوبون على "**إيمانهم الراسخ بتعاليم الإسلام التي أرست قاعدة المساواة التامة في الحقوق بين جميع البشر**"[(١)]، وأعلنوا فيه عن قرارهم بـ"**بحث موضوع إقامة**

---

(١) بيان الرباط، الديباجة، ٢٥ أيلول ١٩٦٩، نقلاً عن المصدر السابق (خان)، الملحق الثالث، ٣٢٨.

أمانة دائمة يكون من جملة واجباتها الاتصال مع الحكومات الممثلة في المؤتمر والتنسيق بين أعمالها" ، ويكون المقر الدائم لهذه الأمانة في جدة إلى أن يتم تحرير القدس[١].

كما تناول الأعضاء حادث حرق المسجد الأقصى في البيان بالقول:

"إن الحادث المؤلم الذي وقع يوم ٢١ آب/ أغسطس ١٩٦٩ م والذي سبب الحريق فيه أضراراً فادحة للمسجد الأقصى الشريف قد أثار أعمق القلق في قلوب أكثر من ست مئة مليون من المسلمين في سائر أنحاء العالم. وإن الأعمال المتمثلة في انتهاك حرمة مقام يعتبر من أقدس المقامات الدينية لدى البشرية وفي تخريب الأماكن المقدسة وخرق حرمتها، تلك الأعمال التي وقعت تحت الاحتلال الإسرائيلي المسلح لمدينة القدس الشريف، وهي المدينة التي تحظى بإجلال جميع معتنقي ديانات الإسلام والمسيحية واليهودية- قد زادت من حدة التوتر في الشرق الأوسط، وأثارت استنكار سائر شعوب العالم"[٢].

وقد طالبَ الأعضاءُ "جميعَ الحكومات، وبصورة خاصة حكومات فرنسة واتحاد الجمهورية الاشتراكية السوفييتية

---

(١) المصدر نفسه، راجع أيضاً الصفحات ١٤٠-١٤٧ .

(٢) المصدر نفسه.

والمملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية، أن تأخذ بعين الاعتبار تمسك المسلمين القوي بمدينة القدس وعزم حكوماتهم الأكيد على العمل من أجل تحريرها»[1].

لقد تمت الموافقة النهائية على صيغةِ ميثاقِ منظمة المؤتمر الإسلامي في ثالث مؤتمرات ثلاثةٍ عقدها المؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية في أعقاب مؤتمر الرباط على التوالي في: جدة في آذار/ مارس من عام ١٩٧٠، وكراتشي في كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٧٠، وجدة مرةً أخرى في شباط/ فبراير- آذار/ مارس من عام ١٩٧٢. (تكرَّرَ انعقاد المؤتمر في جدة بسبب إلغاء انعقاده في المكان المقرَّر أصلاً وهو كابول).

ولم تَخْلُ المؤتمرات من اختلافٍ في الرأي كاد مرةً يودي بالمشروع في آخر لحظةٍ بسبب إشكالٍ حول مصادقة بعض الدول الأعضاء على الميثاق. فقد كانت خمسٌ من هذه الدول - وهي سورية وتشاد وإندونيسية ولبنان وتركية - منظومةً بدساتيرَ علمانية، واحتجَّت لذلك بعدم إمكان المصادقة على الميثاق المقرر بسبب صبغته الدينية. بيد أن سورية وتشاد قامتا بالتصديق عليه في نهاية الأمر، في حين

---

(١) المصدر نفسه.

أمسكت عن ذلك إندونيسية ولبنان وتركية مع استمرار عضويتها في المنظمة.

وقد بنى الميثاقُ الأصلي عملَ المنظمة على أربعةِ أجهزةٍ رئيسيةٍ هي: **القمة الإسلامية**، وتتألف من ملوك ورؤساء الدول الأعضاء وحكوماتها، **ومجلس وزراء الخارجية، والأمانة العامة والأجهزة المتفرعة، ومحكمة العدل الإسلامية الدولية** التي لم تدخل حيِّزَ التنفيذ بعد. ويشار إلى أنه قد تمَّ اقتراح الكويت مقرّاً لهذه المحكمة التي ستشمل صلاحياتها الفصلَ في النزاع بين الدول الأعضاء كما هو شأن محكمة العدل الدولية في لاهاي. غيرَ أن المنظمة اعتمدت ميثاقاً جديداً في آذارَ/ مارس من عام ٢٠٠٨ ضمَّ إلى أجهزتها هيئةً دائمةً مستقلةً لحقوق الإنسان في المادة الخامسة من الفصل الثالث.

واليوم، تضمُّ منظمة المؤتمر الإسلامي سبعةً وخمسين عضواً يمثِّلون ١,٣ مليار مسلم، وتمتدُّ دولهم على مساحةٍ تعادل تقريباً رقعة دار الإسلام في العام ١٧٠٠ م تقريباً. ولا بُدَّ لنا في هذا السياق من الإشارة إلى دولتي سورينام وغويانا اللّتيْن جعلتا للإسلام موطئ قدمٍ رسمياً في قارة أمريكة الجنوبية بانضمامهما إلى عضوية المؤتمر. والواقع أن بعض المتابعين لم يتوانَوْا عن التلميح صراحةً إلى التحام

فكرة الخلافة بنسيج المنظمة الفكري (أن المنظمة حملت في رحمها فكرة الخلافة)، فها هو ذا المفكر الباكستاني نور أحمد بابا يجد في قيام المنظمة تلبيةً لنداء الخلافة بما يماشي وضع العالم الحديث حيث يقول:

"تتصف الأفكار عادةً بالحركية، وتجسِّد نفسها وفق مقتضيات المتغيرات السياسية والاجتماعية. وبناءً على ذلك، فإنَّ تجلِّيات الفكرة الواحدة تختلف على أرض الواقع باختلاف المكان والزمان. ويصدُقُ هذا المبدأ على فكرة الوحدة والأُخُوَّة الإسلامية التي رسَّخها القرآن والحديث النبوي. فهي، وإن بقيت جزءاً ثابتاً لا يتجزّأُ من الفلسفة السياسية والاجتماعية للإسلام وأدبياته التاريخية، إلا أن تأثيرها الفعلي على العالم الإسلامي قد تباين عبر مراحله التاريخية المختلفة، وجاء آخر تجسيدٍ عمليٍ لها في صورة منظمة المؤتمر الإسلامي"[1].

وإذا طبقنا هذا المعيار على منظمة المؤتمر الإسلامي، فسنجد أنها كنايةٌ عن إعادة تجسيمٍ للخلافة في مضمونها.

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥. وهذا يتفق مع الشكل التعديلي للإسلام الراديكالي في عرف جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) الذي كان يطمح إلى إيجاد تعبيرٍ حديثٍ عن التوجه الأصولي في الإسلام.

٣- منظمة المؤتمر الإسلامي والقيم الإسلامية

يمكن تلخيص مبادئ وأهداف منظمة المؤتمر الإسلامي، كما تنص المادة الثانية من الميثاق الأصلي، في أمرٍ أساسيٍّ واحدٍ يقضي بـ: "توحيد الأمة وصونها وتوسيع نطاقها بوصفها المجتمع الانتقالي لجموع المسلمين". أما الهدف الرئيس المحدَّدُ للمنظمة فهو "تحرير" القدس، الأمر الذي ما فتِئ أعضاء المنظمة يكررونه المرةَ تلو المرة منذ إنشائه. خذ مثالاً على ذلك البيان الختامي للمؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية المنعقد في باكو (أذربيجان) في شهر حزيران من عام ٢٠٠٦ م. حيث أكَّد هذا البيان في جملةِ أمورٍ عدةٍ أنَّ **"قضية القدس الشريف هي القضية المركزية في العالم الإسلامي"**[١].

ويتناول الميثاقُ الجديد رؤيةً أشملَ للوضع، ويشتمل على مدىً أوسعَ من الاهتمامات مما كان في الميثاق الأصلي. ومثال ذلك ما ينص عليه الميثاق الجديد في الفقرة الثامنةَ عشرة من المادة الأولى في الفصل الأول على أن من بين أهداف المنظمة: **"التعاونُ في مكافحة الإرهاب بجميع أشكاله ومظاهره والجريمة المنظمة والاتجار غير المشروع في المخدرات والفساد وغسيل الأموال والاتجار في البشر"**.

---

(١) المادة السادسة من الميثاق الأصلي.

ويذكر الميثاق أيضاً من أهداف المنظمة في الفقرة الرابعةَ عشرة من المادة ذاتها: **"تعزيز حقوق الإنسان والحريات الأساسية وحمايتها، بما في ذلك حقوق المرأة والطفل والشباب والمسنين وذوي الاحتياجات الخاصة والحفاظ على قيم الأسرة الإسلامية"**. أما الفقرة السابعة من المادة الأولى[١] من هذا الفصل، فتنصُّ على التالي: **"تعزز الدول الأعضاء وتساند، على الصعيدين الوطني والدولي، الحكم الرشيد والديمقراطية وحقوق الإنسان والحريات الأساسية وسيادة القانون"**.

وقد قرَّر مؤتمر وزراءِ الخارجية الأول المنعقد في جدة سنةَ ١٩٧٠ م اعتبارَ ٢١ آب/ أغسطس يومَ حريق المسجد الأقصى (يوم القدس)، وجعلَ جدة مقراً للأمانة **"إلى أن يُحَرَّر القدس الشريف" حيث سيتم نقل المقر إليها عندها.**

والواقع أن المنظمة تؤسس حالياً هيئةً جديدةً في المقرات الفنية في جدة، مما قد يحمل البعض على الظنِّ بتخلّيها عن هدفها الأساسي في نقل المقرات فيما بعد إلى القدس. إلا أنه لا يجب المغالاة في تأويل هذه الخطوة، إذ ليس لأحدٍ الاشتباه بأنَّ منظمة المؤتمر الإسلامي قد تراجعت عن قضية

---

(١) الفقرة المشار إليها هنا هي الفقرة السابعة من المادة الثانية لا الأولى من الميثاق. المترجمة.

القدس، بدليل أن الفقرة الثامنة من المادة الأولى في الفصل الأول تنصُّ على: "**دعم الشعب الفلسطيني وتمكينه من ممارسة حقه في تقرير المصير وإقامة دولته ذات السيادة وعاصمتها القدس الشريف، والحفاظ على الهوية التاريخية والإسلامية للقدس الشريف وعلى الأماكن المقدسة فيها**". وعليه، فإنه ليس من المستبعد أن يظلَّ همُّ المنظمة الأساسي منصباً دائماً على القضية الفلسطينية والقدس. فقد صرَّح وزير الخارجية الماليزي، داتو سيد حميد، في خطابه أمام الجلسة الرابعة والثلاثين لمؤتمر وزراء الخارجية في إسلام آباد في أيار/ مايو عام ٢٠٠٧، على أنَّ: "**الصراع الفلسطيني هو علة وجود المؤتمر......**" مع زيادة التشديد على السبب.

أما محط التأكيد الثاني لبيانات المنظمة بعد القضية الفلسطينية، فقد اتجه إلى قضية الوحدة الإسلامية. خذوا مثلاً بلاغ مؤتمر مكة سنةَ ١٩٨١ م، الذي يصف المسلمين أنهم أمة واحدة: "**إيماناً منا بأن المسلمين وإن تباينت ألسنتهم وألوانهم وتمايزت أوطانهم وأوضاعهم أمة واحدة يعتصمون برابطة من الإسلام، ويستلهمون في الحياة منهجاً لا اختلاف عليه، ويستمدون معينهم الفكري من تراث حضاري مشترك ويضطلعون في العالم برسالة واحدة...**"(١).

---

(١) www.oic-oci.org

لقد استشرفت هذه الرؤية اعتمادَ مصطلح "الأمة الإسلامية" من قبل مؤتمر الدار البيضاء للملوك ورؤساء الدول الأعضاء في المنظمة المنعقد سنة ١٩٨٤ م .

"إيماناً بضرورة نشر مبادئ الإسلام وإشعاعه الثقافي في المجتمعات الإسلامية وفي العالم لإبراز ما في مبادئه من قوى روحية ومعانٍ أخلاقية وقوانين تحفز على التقدم والخير والرفاه فإننا مصممون على التعاون لتوفير الوسائل البشرية والمادية لتحقيق هذه الأهداف"[١].

ويظهر الاستقراء الموضوعي للميثاق الجديد بأنَّ وحدة الأمة وتقدمها تبقى هي الهدف الرئيس لمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث ينصُّ البند الحادي عشر من المادة الأولى في الفصل الأول من هذا الميثاق على: **"نشر وتعزيز وصون التعاليم والقيم الإسلامية القائمة على الوسطية والتسامح، وتعزيز الثقافة الإسلامية، والحفاظ على التراث الإسلامي"**.

وبغية تحقيق هذه الغاية، أنشأت المنظمةُ لجنةً دائمةً للإعلام والشؤون الثقافية، قامت في الدورة الخامسة لها في دكار، السنغال عامَ ١٩٩٦، بتحديد السمات الأساسية للإعلام الإسلامي على أنها مستقاةٌ بالأساس من "كتاب الله

(١) www.oic-oci.org

وسنة رسوله.. وبناءً على ذلك فإن السمات الرئيسة لهذا الإعلام مستمدةٌ من التعاليم الإسلامية»[١].

وقالت اللجنة بأن الإعلام الإسلامي يتسم، بناءً على ذلك، بثماني سماتٍ يمكن تلخيصها على النحو التالي: «الصدق، الموضوعية، احترام الحوار، إشاعة الحب والتناغم، الدعوة إلى السلام، نبذ العنصرية، احترام جميع الرسالات السماوية، عدم التحيز».

وعليه، فإن الأهداف المرجوة من نشر العلم الإسلامي يمكن أن تصاغ أيضاً على النحو التالي: بناء الإنسان المسلم، تعزيز الرؤية الذاتية والتشجيع على تبني نظرةٍ عقلانية إلى العالم الخارجي، تصحيح صورة الإسلام دولياً، محاربة التطرف، نشر اللغة العربية في الدول الإسلامية غير الناطقة بها.

وهنا يجدر بنا التمييز بين الإنسان المسلم والإنسان العصري، فتفكير المسلم على نحوٍ عصري ينطوي على التباسٍ أدبي. ومن هنا، فإن: «**حماية رؤيتنا الذاتية لا تمنع من الانفتاح على الحضارة الحديثة وتبني مقوماتها الإيجابية**

---

(١) (الاستراتيجية الإعلامية للدول الإسلامية)، كما وردت في كتيب منظمة المؤتمر الإسلامي، منشورات إنترناشونال بيزنيس، الولايات المتحدة (٢٠٠٥)، ص ٣١.

وفهم المحاسن والمساوئ التي ينطوي عليها تفكير الإنسان العصري"[١]. و"الإنسان المسلم" يرى أنَّ:

"أحد الواجبات الأساسية للإعلام الإسلامي هو المشاركة مع المؤسسات الأخرى المعنيَّة في العالم الإسلامي في بناء الإنسان المسلم. ولتحقيق هذه الغاية، يجب أن تشتمل البرامج الإعلامية الوطنية في الدول الإسلامية كلها على برامجَ وتوجيهاتٍ تهدف إلى:

أ- تعريف الإنسان المسلم بدينه على نحوٍ يسترشد فيه بمبادئ الشريعة الإسلامية في حياته وتعاملاته مع الآخرين، بحيث يغدو مسلماً حقيقياً متوائماً مع ذاته.

ب- تعريف الإنسان المسلم بتاريخه وحضارته الإسلامية وتوعيته بإنجازات العلماء المسلمين الذين حملوا مشاعل العلم في وقتٍ كان الغرب لا يزال يعيش فيه في الظلمات، والذين اعتُمِدت كتاباتهم مراجعَ في جامعات العالم لما يزيد على ستة قرون"[٢].

ينطوي الرأي القائل بأنَّ العلوم الإسلامية هي أساس الحضارة الغربية الحديثة على مفارقةٍ كبيرة، إذ لطالما تضارَبَ

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢-٣٣.

الإسلام في موقفه مع الحداثة، رابطاً إياها بماديَّة الغرب وما يراه من فجورٍ فيه. ومن الجدير بالذكر أن الدين الإسلامي ينشدُ الحداثة في العموم، ولكن ليس بالمعنى الغربي للكلمة.

وتلزَمُ الإشارة هنا إلى أن الرئيسَ الإيرانيَّ سيد خاتمي كان أكثر تحرُّزاً من غيره في مقاربة هذا الموضوع في خطابه أمام مجلس وزراء الخارجية في طهران عامَ ٢٠٠٣ م إذ قال:

"إن العالم مدينٌ للحضارة الإسلامية العظيمة، الحضارة التي عرَّفت الغرب نفسه على تراثه الفلسفي والتاريخي، وأسبغت عليه الخير والتسامح"؟[١]

---

(١) يمكن الرجوع إلى الخطاب بنصه الحرفي الكامل في (كتيِّب منظمة المؤتمر الإسلامي)، المصدر السابق نفسه؛ ص ٣٠٠. والواقع أن الأوربيين قد سلَّموا بالعنف الذي شهده تاريخهم وما ألحقه من إجحافٍ بالآخرين بمن فيهم المسلمون. أما العالم الإسلامي في المقابل فلا يبدو قادراً على رؤية تاريخه على هذا النحو، وتأكيد خاتمي - الذي عبَّرت عنه المنظمة بدورها مراراً وبصيغ مختلفةٍ - بأنَّ الإسلام "أسبغَ الخيرَ والتسامحَ على الغرب" لا يستوفي حجته إلا إن كان معناه الحقيقي مختلفاً عما يبدو لنا. فكيف بمثل هذا التأكيد أن يصحَّ في ضوء الغزو الإسلامي العسكري مثلاً لغرب أوربة وشمال إفريقية، أو الغزو العثماني العسكري لجنوب ووسط أوربة؟ إن المرارة التي تستذكر بها شعوب البلقان =

ومن هنا، فإنَّ خاتمي قد تجنَّبَ نسبَ الحداثة إلى الإسلام وحده بالكامل متوخياً بذلك عدم الخلط بين الغرب والإسلام بوصفهما حضارتين مختلفتين. وكان خاتمي قد دعا قبلاً إلى حوارِ الحضارات في مؤتمرِ القمةِ الإسلامية في إيران عام ١٩٩٧ م، ثم عادَ ليؤكِّدَ التزامَه بالحوار في مؤتمر وزراء الخارجية المذكور في طهران عام ٢٠٠٣.

"لقد سبق وحظي مبدأ حوار الحضارات بدعمٍ عالمي. لذا دعونا في خضم بحثنا عن مخرجٍ من دائرةِ الخوف والضيق المخيمة حالياً، ندفعُ بهذا الحوارِ قُدُماً ونُنمّيه حتى يغدو سياساتٍ وبرامجَ محددة الملامحِ تقع ضمن نطاق صلاحيات الدول والأمم المسلمة"[1].

وقد صادقَ مؤتمر وزراء الخارجية دعوة الرئيس خاتمي في اجتماعه في باكو (أذربيجان) من حزيرانَ عام ٢٠٠٦ م، حيث **"أشاد بالأنشطة التي نفذتها الإيسيسكو[2] من أجل تعزيز الحوار بين الحضارات والتعاون العربي الإسلامي**

= المسيحية ذلك الغزو لم تأتِ من فراغٍ بالتأكيد. وإن كان لحوارٍ حقيقي أن يتمَّ بين الحضارات بحالٍ من الأحوال، فلا بدَّ من أن يكون ذلك عبر الاعتراف الصريح لجميع أطرافه بحقائق ماضيها التاريخي.

(١) المصدر السابق.

(٢) المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.

الأوربي وإبراز الرؤية الإسلامية لقضايا التنوع الثقافي، ولسبل التعامل مع المتغيرات الدولية"[١].

ولكن لا يتّضح لدينا من هذا الكلام تماماً إن كان الحوار المقصود يهدف إلى التكيُّفِ السلمي مع العالم وحسب أم أنه يرنو إلى تحقيق شيءٍ من التقارب الفعلي.

وما يتراءى واضحاً في المقابل هو أنّه: حتى لو قُيِّضَ للأمة الإسلامية تبنّي مبادئ الحداثة والسعيُ إلى تحقيق التقدم التقنيّ والعلميّ والدخولُ في حوارٍ مع بقية الحضارات، فإنَّ ذلك كله سيظلُّ خاضعاً في تطبيقه لتعاليم الإسلام قطعاً بما في ذلك حقوق الإنسان نفسها. ولا بد من التنبيه في هذا الصدد إلى أن المنظمة قد أعربت في مؤتمراتٍ سابقةٍ عن دعمها المطلق لقرارات الأمم المتحدة فيما يتعلق بحقوق الإنسان، بل إن كلاً من أفغانستان ومصرَ ولبنان وباكستان وسورية وتركية قد صوّتت للإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما تبنته الهيئة العامة للأمم المتحدة عامَ ١٩٤٨ م.

غير أن المؤتمر الإسلامي لوزراء الخارجية في القاهرة سنةَ ١٩٩٠ قرَّرَ تبنّي ما سماه "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام" الذي صاغَ شروطه وفق الأسس الإسلامية

---

(١) www.oic-oci.org

وأخضعَ غير قليلٍ من بنوده لمقتضيات شريعتها بما لا يختلف عليه اثنان. هذا فضلاً عن تضمين الإعلان شرطاً عاماً ينظم توجهه بالكامل، تنصُّ عليه المادة الأخيرة (المادة ٢٥) منه حيث تقول:

الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة.

من الجلي إذن أن المنظور الإسلامي يهيمن على إعلان القاهرة ويشرطه خفيةً وعلانية. ومثال ذلك أن المادة الخامسة تنصُّ على أن قيود "العرق أو اللون أو الجنسية" لا يجب أن تحول دون تمتع الناس بحق الزواج، لكنها تستثني "الدين" من القائمة بشكلٍ واضح، إذ لا تُتاح للمسلم حرية الزواج بغير أبناء دينه. كما أنه، ومع إشارة الإعلان إلى مسألة الدين في المادة الأولى، إلا أنه لا يتضمّن حقَّ المسلم الصريح في تغيير دينه. (قارن هذه المادة مع البند الأول من المادة التاسعة من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان).

فما هي إذن القيم الإسلامية التي يمكن استدلالها من البيان المنشور لمنظمة المؤتمر الإسلامي؟

إنهما اثنتان، تمثلان قيم الإنسان المسلم وتقضيان بأنه:

(١) يجب أنْ يؤمن إيماناً مطلقاً بالدين الإسلامي،

(٢) يجب أن يحيا حياته وفق الشريعة الإسلامية.

وتخضع مسائل الإثنية واللغة والقومية جميعها للدين الإسلامي ورؤيته في عرف الإنسان المسلم الذي يُنظَرُ إليه أولاً وقبل كلِّ شيءٍ على أنه فردٌ من "الأمة" الإسلامية. وأما منظمة المؤتمر الإسلامي، فإن غاية أهدافها وجُلَّ قيمها هي حماية الإنسان المسلم، الأمر الذي تحققه من خلال دفع "القضايا" الإسلامية إلى الصدارة دائماً. ويمكننا من هنا القول بأن منظمة المؤتمر الإسلامي هي الأمة الإسلامية فعلياً، إذ تمثِّلُ للمسلمين "وطنهم الواحد الكبير" على حدِّ تعبير خاتمي في خطابه عام ٢٠٠٣ م[١].

ولا تتردَّدُ المنظمة في تقديم وحدة الأمة الإسلامية على أيِّ مبدأ آخرَ، سراً كان ذاك أو جهراً. فهي تشير إلى النزاعات بين أعضائها على نحوٍ موارب، وتتبنى عند قيامها بذلك لغةً لا تشبه لغة السياسة المعهودة في حال نزاع الدول، بل هي أقرب إلى لغةِ الشجار العائلي؛ لغةِ الخلاف بين أبناء الجماعة الواحدة. والأمثلة على ذلك كثيرةٌ في بياناتها.

زد على ذلك أن المنظمة ما برحت منذ تأسيسها تثير قضايا الأقليات المسلمة في الفلبين وتايلاند ومايانمار وقبرص وبلغارية واليونان وسواها من الدول. فقد أعرب

(١) كتيب منظمة المؤتمر الإسلامي، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

المؤتمر عامَ ٢٠٠٦ م "عن بالغ قلقه إزاء تنامي ظاهرة عدم التسامح والتمييز ضد الجماعات والمجتمعات المسلمة في البلدان غير الإسلامية، ولا سيما في الغرب".

وقد أشارت المنظمة أيضاً في مناسباتٍ عدة إلى مسألةِ الطائفية في العالم الإسلامي تماشياً مع هاجسها في تحقيق وحدةٍ إسلامية. حيث دعت في قمتها الاستثنائية في مكة سنةَ ٢٠٠٥ المسلمين جميعاً إلى "نبذ الطائفية والنظر إلى المدارس الفكرية الإسلامية جميعاً بوصفها عقائدَ وتأويلاتٍ إسلامية تتوفر على قدرٍ متساوٍ من القدسية والشرعية والمرجعية"[١].

وفي السابع من كانون الأول عامَ ٢٠٠٦، وصفت المنظمة عمليات القتل في العراق بأنها "قتل الإخوة لبعضهم"، في حين التمس الأمين العام للمنظمة البروفيسور التركي أكمل الدين إحسان أوغلو من شيوخ المسلمين وعلمائهم أن يتداعوا لحل المشكلة، إذ قال لهم: "لم لا تجتمعون معاً لحقن دماء المسلمين، كما تحتّم شريعة الله ووازع الضمير والإنسانية؟"[٢].

(١) منظمة المؤتمر الإسلامي، بيانات صحفية، ٢٢ شباط/ فبراير ٢٠٠٦.

(٢) منظمة المؤتمر الإسلامي، بيانات صحفية، ٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٦.

ومن الأدلة التي تُثبِت هيمنةَ هاجس توحيد المسلمين على كل مبادئ المنظمة الأخرى موقفُ المنظمة الثابت من قضايا النزاع الناشب بين العالمين الإسلامي وغير الإسلامي سواء اتّصلَ ذلك بالجغرافية أم بالثقافة، بالنزاع بين إسرائيل وفلسطين، أو بين الهند وجامو وكشمير، أو بين الولايات المتحدة والعراق، أو بين أرمينية وأذربيجان، أو بين الولايات المتحدة وليبية، أم بقضية سلمان رشدي، أم بإدانة الليبيين المتهمين في قضية اللوكربي. حيث لا يجد المرء في بيانات المنظمة الصادرة حول تلك القضايا أيَّ ميلٍ لتقبل وجهةِ نظرٍ تتعارض مع موقف أعضائها المنخرطين في النزاع. بل لقد ارتأت المنظمة في إحدى القضايا - التي كان يمكن لها فيها أن تلوذ بالصمت - بأن ترد باسم الأمة على شجبِ الاتحاد الأوربي لعقوبة الرجم في العام ٢٠٠٤ م، في بيانها الختامي الصادر عن مؤتمر وزراء الخارجية في إستانبول في حزيرانَ من العام ذاته، **"مؤكداً حق الدول في التمسك بالخصوصيات الدينية والاجتماعية والثقافية التي تشكل موروثات وروافد تسهم بدورها في إثراء المفاهيم العالمية المشتركة لحقوق الإنسان.. ودعا إلى عدم استخدام عالمية حقوق الإنسان ذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للدول والانتقاص من سيادتها الوطنية... كما استنكر قرار الاتحاد الأوربي حول إدانة عقوبة الرجم وما يسميها بالعقوبات**

اللا إنسانية التي يمارسها عدد من الدول الأعضاء في تطبيقها لأحكام الشريعة الإسلامية»[١].

أما بالنسبة إلى مواقف المنظمة من قضايا العدل الجنائية، فإنه يتسمُ بالضبابية. فمن ناحيةٍ، صادقت دولُ أذربيجان والبوسنة والهرسك وجيبوتي وموزامبيق وتركية وتركمنستان جميعاً على البرتوكول الاختياري الثاني للميثاق الدولي للحقوق المدنية والسياسية (الذي تبنته الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ١٩٨٩) بخصوص إلغاء عقوبة الإعدام[٢]. أما دولتا تركية والبوسنة والهرسك فقد وقّعتا

---

(١) من موقع المنظمة: www.oic-oci.org. في حين تنفر العقلية الغربية من مذهب الإطلاق في وصف الأمور، فإنها لا تجدُ بداً من ذلك في حالة رجم الإنسان (أو أي كائنٍ حيٍ) حتى الموت، على مدى فترةٍ غير قصيرة وباستخدام أحجارٍ يجرح كلٌ منها على حدة دون أن يقتل مباشرة. فهذه العقوبة بربريةٌ بكل المعايير المتخيَّلة لأنها تحيلُ الراجمين إلى حشدٍ من الهمج والمرجومَ إلى وسيلةٍ تشبع تعطش هؤلاء للدماء. وليس من الغريب أن نعجزَ، والحالة تلك، عن تبيُنِ وجه «إثراء المفاهيم العالمية المشتركة لحقوق الإنسان» في مثل هذا الإجراء، إلّا أن يكون مردُ ذلك اختلافٌ شديدٌ بين العالمين الإسلامي والغربي في فهمهما لمعنى الكرامة الإنسانية.

(٢) لقد وقعت روسية على البروتوكول ولكنها لم تصادق عليه. وتجدر الإشارة إلى أنها تقيدت بمعايير البروتوكول والاتفاقية الأوربية فيما يتصل بقضية نورباشي كولايف الذي أدين بالمشاركة

=

وصادقتا على البروتوكول الثالث عشر من الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان (التي تبناها مجلس أوربة سنةَ ٢٠٠٢)، والذي يمنع عقوبة الإعدام في جميع الأحوال. وبجانب الدولتين المذكورتين، توجد ألبانية التي وقَّعت على البروتوكول دون أن تصادقَ عليه.

يتبيَّنُ لنا من الأمثلة السابقة أن نسبةً كبيرةً من أعضاء منظمة المؤتمر الإسلامي تقرُّ، ولو بالمبدأ فقط، بأنَّ الرجمَ وجميع أشكال الإعدام والعقوبات المؤذية للبشر هي انتهاكٌ لما يعدُّ حقوقَ الإنسان.

ولكن من الإجحاف أيضاً أن نتجاهلَ اتساع طيفِ الممارسات الحكومية في العالم الإسلامي فيما يتصل بالقضايا الاجتماعية والسياسية بما في ذلك قضايا العدل الجنائي. كما أنه من الأسلمِ التنبيه إلى أنَّ الكثيرَ من شعوب الدول الأعضاء في المنظمةِ قد يستهجنون التأويل المتزمت للشريعة الإسلامية بقدر ما يستهجنه غير المسلمين.

بيد أنه مع هذه الاعتبارات كلِّها، تبقى حقيقة أن المنظمة تَعُدُّ نفسها الناطقَ الرسمي باسم العالم الإسلامي، و

= في مجزرة بيسلان عام ٢٠٠٤، حيث حُكِم عليه بالسجن مدى الحياة.

حيثُ أن أياً من أعضائها لم ينفِ هذا الزعمَ صراحةً ولم ينقطع عن نشاطات المنظمة وقممها، فإنَّ من حقّنا إذن أن نبنيَ فهمنا لحقيقة العالم الإسلامي على ما تقوله منظمة المؤتمر الإسلامي وما تفعله.

وإذا ما اتفقَ لأحدهم استعراضُ وضع الأنظمة الحاكمة في الدول السبع والخمسين الأعضاءِ في منظمة المؤتمر الإسلامي، والخروجُ من هذا الاستعراض بنتيجةٍ مفادها أنَّ شرط العضوية اللازم للانتساب إليها هو اتصافُ الدولةِ بأيِّ صفةٍ تشاءُ ما عدا صفة الديمقراطية، فإنَّ هذه النتيجةَ لا تنفي تمثيلَ المنظمةَ لقيمِ العالم الإسلامي مع ذلك، لأنها تشيرُ ببساطةٍ إلى واقعِ سير الأمور في هذا العالم [لا إلى المنطلقات النظرية له أو للمنظمة]. والحقُّ أنَّ تحرُّكَ العالم الإسلاميِّ على أساس الدولةِ-الأمة ينسجمُ مع ما استنتجناه من أهدافه وفقاً للمنظمة، فكلُّ شيءٍ فيه خاضعٌ لضوابطِ الإسلام. أما الدول العلمانية فهي شذوذٌ عن القاعدة، ولاسيما تلك التي تدنو في شيءٍ من أنظمتها إلى الديمقراطية.

ولكن، ولسوء الحظّ، ثمة احتمالٌ بأن تكون المنظمةُ مجرَّد هيئةٍ تمتصُّ بوادرَ الانشقاق والمعارضة ضد الأنظمةِ الغاشمة أو الفاسدةِ، أو كليهما، في كثيرٍ من دولها الأعضاء. فإن صحَّ أن قراراتِ المنظمةِ لا تعدو كونها مسايَرَةً للشارع

الإسلامي بقصدِ استرضائه ومن ثم حماية الأنظمة الحاكمة غير المنتخبةِ في أغلبِ دولها الأعضاء، فإنّها لا تقودُ العالم الإسلامي إذن بقدر ما تعكسُ طريقةَ تفكيرِه.

والسؤالُ المطروح على ذلك هنا هو: ما حقيقة ماهيةِ منظمةِ المؤتمر الإسلامي؟

والجوابُ هو أنها منظمةٌ دينيةٌ.لا بل هي منظمة الحكومات الوحيدة التي تقوم على أساسٍ دينيٍ في العالم بأسره. حيث تشير ديباجة ميثاقها الأصلي إلى "الدين الواحد" لأعضائها المؤسسين، و"تعزيز التضامن بين الشعوب المسلمة"، والحفاظ على "قيم الإسلام الروحية والأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية". كما تشير إلى "الموروث الحضاري المشترك"[1] لهؤلاء الأعضاء. والميثاقُ الحالي لا يخرجُ عن هذه الأفكار فعلياً، بل يعبّرُ عنها بطريقةٍ مختلفةٍ أقلَّ حدةً[2].

ويُستدلُّ من ميثاق المنظمة وبياناتها ضمناً إيمانُها المطلَقُ بنجاعة الإسلام وبالأخوّة التي تجمعُ أبناء الأمة

---

(١) يوجد نص الميثاق على موقع المنظمة: http:www.oic-oci.org

(٢) مما لا شك فيه أن هذا الإجراء سيسهل على الأعضاء ذوي الأنظمة العلمانية، مثل تركية، المصادقةَ على الميثاق.

(٣) ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ٤٩/ ١٠].

الإسلامية[١]. وتمثّلُ قيمُها القيمَ ذاتَها التي يعتنقها الإنسان المسلم، أي الإيمان المطلق بالدين الإسلامي وضرورة الحياة وفق شريعته.

ومن الجليّ أنه ليس للمسلم أن يكون إرهابياً أو أن يعارضَ الديمقراطية أو حقوق الإنسان أو حكم القانون. إلّا أن مشكلة الاختلاف على تعريف هذه المفاهيم بالمبدأ تعود لتفرضَ نفسها علينا من جديدٍ هنا؛ إذ إن أهمَّ خصائصِ الفكر الإسلامي لدى الإنسان المسلم والمنظمة هو الإيمان المُطلَق بعقيدة الإسلام، أي الالتزامُ بفكرةِ العقيدة المُطلَقة؛ فكرةِ أنَّ المسلمَ يمتلكُ الحقيقة المطلقة وبأنه يتمتعُ بالسمو والأفضلية الروحية على غيره من الناس.

مجلس أوربة والإنسان الغربي

مثلما أن في وسع المرء الحديثَ عن إبداعات المسلمين الفنية والفكرية التي ابتدأت مع ظهور الإسلام في ديارهم، فإنَّ بوسعه أيضاً الحديثَ عن الشعوب الأوربية بالطريقة ذاتها منذ ظهرت المسيحية في بلادها. فقد أبدت هذه الشعوب قدرةً هائلةً على الإبداع في ميادينِ الاجتماع والسياسة والفكر، ولو أنها تلكَّأت كثيراً في ذلك بدايةَ الأمر.

غير أنَّ الأوربيين جعلوا من فكرهم وعبقريتهم حلبةً للتنافس الفكري الذي كان أقرب إلى الانتحاري، وجعل كلُّ فريقٍ فيه يزعم الحقيقة المطلقة لنفسه. والظاهر أنه لم يكن هناك من حدٍ توقفت عنده هذه الفرق في محاولة كلٌ منها فرضَ "حقيقتها الخاصة" على الآخرين. إذ لم توفِّر في سبيل هذه الغايةِ شيئاً من جورٍ أو وحشيةٍ أو انحطاطٍ إلّا قصدته. ويعترفُ الأوربيون اليومَ بأنَّ المسلمين واليهود والنصارى في "الأراضي المقدسة" قد عانوا على السواء من نزعة أجدادهم البربرية التي انصبَّت عليهم على صورة الحملات الصليبية.

ولكنَّ التاريخَ الأوربي شهدَ، إبّانَ الفترة الفاصلة بين العصور القديمة والحديثة، ولادةَ فكرةٍ تقول بتساوي البشر، لا من منطلق تشابهٍ بينهم ولكن من منطلق أن اختلافاتِهمُ الماديةَ الملموسة ليست دليلاً كافياً على عدم تساويهم.

وقد كان من نتيجةِ الحروب الدينية والحكم الغاشم المستبدِّ الذي شهدته أوربة على مدى قرونٍ عديدةٍ أن تداعى الأوربيون إبان القرن ١٨ إلى البحث الناقد الجاد في حقيقة أولي الأمر والنعمة الذين ادّعوا لأنفسهم علاقةً خاصةً بالغيبيات وتبصُّراً متفرداً لا يملكه سواهم بحقيقتها. فكيفَ لاصطراع أفكارٍ لا أكثر بأن يسوِّغَ قروناً من المعاناة والهلاك والخراب؟ عندها، بدأ يتبدّى للأوربيين أنَّ تحكيمَ المنطقِ بدلَ العُرفِ في مزاعم الحق الإلهيِّ في الحكم أو في امتلاك البعض لناصيةِ الحقيقة دون بقية الناس، يجرِّدُ هذه المزاعمَ من أساس صحتها. وهكذا بدأت حركة التنوير الأوربية عامةً والفلسفة الراديكالية البريطانية خاصةً تستبدلُ فضيلةَ الشك بفضيلةِ اليقين، وبدأ الفرد الأوربي يتقبَّلُ احتمالَ كونه على خطإٍ في اعتقاداته.

ومع ذلك كله، لا يمكن أن نعدَّ القرن الثامن عشر الفجرَ الحقيقي للنهضة الأوربية. فالمحنة الأوربية كانت على وشك التفاقم إلى الأسوأ حينها، وعقيدةُ اليقين الراسخِ لم تهجرِ الغيبيَّ إلّا لتحلَّ في موطنٍ جديدٍ، كان في حالة الأوربيين

الماركسية والنازية، وهما إيديولوجيتان انبثقتا عن حركة الرومانسية الألمانية. فـ"الحقيقةُ" التاريخية و"الحقيقة" العرقية لم تكونا في واقع الأمر إلّا أشكالاً جديدةً لفكرة العقيدةِ المطلقةِ القديمةِ ذاتها. وبعد ذلك، نشبت الحروب الأهلية والدولية على الأرض الأوربية (وانتقلت حُمّاها إلى ما وراء حدودها) في القرنين التاسعَ عشر والعشرين، وتميّزت عن غيرها من الحروب بمكننةِ البربرية. إذ ذاك، بُهِت حتى الأوربيون أنفسهم للدرك الذي انحطوا إليه في نزاعاتهم. وأخيراً، لم يَعدْ يخفَ على أحدٍ أنَّ المشكلةَ ليست وليدة يومها بل تعود في جذورها إلى قرونٍ عدةٍ خلَتْ؛ وأنَّ الاستباقَ على زعم الحقيقة كان حماقةً كلَّفت أوربة آلافَ الأرواحِ وكماً هائلاً من الإمكانات البشريةِ المادية والفكرية التي كان يمكن استثمارها في تخفيف معاناة الناس وإطلاق قدراتهم الكامنة لولا ذلك.

لقد كانت هذه التجربة هي ما حدا بالأوربيين إلى إنشاء مجلس أوربة (COE) الذي تم تأسيسه بناءً على معاهدة لندن (المعروفةِ اليوم بالنظام الأساسي لمجلس أوربة)، وذلك في الخامس من أيار/ مايو عام ١٩٤٩ م.

وكان الكونغرس الأوربي في لاهاي قد أزمع إنشاء هذا المجلس في عام ١٩٨٤ م، وجاء ذلك في جملة قراراتٍ كان منها:

"يعتبر الكونغرس أنه يجب فتح أبواب الفيدرالية أو الاتحاد الناشئ أمام كل الأمم الأوربية ذات الأنظمة الديمقراطية والتي تتعهَّدُ باحترام ميثاق حقوق الإنسان؛

ويقرر وجوب إنشاء لجنةٍ تضطلع في التو بمهمتي وضع ميثاقٍ للاتحاد ووضع المعايير التي يجب على كل دولةٍ الالتزام بها حتى تستحق دعوتها بدولةٍ ديمقراطية".

وأسفرَ الاجتماع عن ميثاقٍ لحقوق الإنسان أصبح يُعرَفُ فيما بعد بالاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان. ويقر الميثاق حرية التفكير والضمير والعقيدة والتعبير والاجتماعات السلمية، وتكوين الجمعيات مع الآخرين بشكلٍ صريح، كما يفضل ممارسة هذه الحقوق بشكلٍ ضمني. أما شرط العضوية في المجلس فهو التصديق على الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان. وفي ذلك يخضعُ أيُّ خرقٍ فعلي لبنود هذه الاتفاقية للعقوبة التي قد تتضمن الطرد من مجلس أوربة. وتنص المادة الثامنة من القانون الأساسي للمجلس على أنه مفوضٌ بتعليق أو طرد أيِّ عضوٍ ينتهكُ المبادئَ المنصوص عليها في المادة الثالثة. وهنا، نلفِتُ إلى افتقارِ إعلان القاهرة إلى بندٍ مماثلٍ لهذا الأخير.

وقد حدث على أرض الواقع أنْ واجهت إحدى الدول الأعضاء في المجلس ظرفاً موجباً للطرد أو تعليق عضويتها فيه في كانون الأول/ ديسمبر من عام ١٩٦٩ م وهي اليونانُ

التي أعلنت تعليق نفسها عن عضوية مجلس أوربة على لسان وزير خارجيتها (Pipinelis) على خلفية الانقلاب الذي شهدته في ذلك العام، وما تمخّضت عنه تحريات مجلس أوربة في هذا الصدد من مخالفة اليونان في ظل النظام الجديد لأحكام الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، فقد كان هذا الخرق مبعثَ خيبةٍ وخزيٍ بالنسبة إلى المجلس الأوربي، حيث جاءَ على لسان العضو النمساوي فيها، كارل زيرنيتز:

"لقد صُدِمنا عند معرفتنا بأن اليونانَ، مهدَ الحضارة القديمة وموئلَ الديمقراطية في أوربة، قد شهدت مرةً أخرى إلغاءَ الديمقراطية وانتهاك الدستور وقيامَ ديكتاتوريةٍ عسكريةٍ فيها. لقد مثَّلَ ذلك خرقاً للمبادئ الأساسية في مجتمعنا على يد أحد أعضائه. لذا، وبوصفنا المجلس البرلماني، نجد لزاماً علينا اتخاذَ موقفٍ...."[١].

ولم تفعَّل عضوية اليونان ثانيةً في مجلس أوربة إلا في تشرين الثاني/ نوفمبر عامَ ١٩٧٤ م عقب قيامها بإجراءِ أول انتخاباتٍ حرةٍ فيها بعد الانقلاب[٢].

---

(١) من البيان الرسمي الذي ألقاه كارل زيرنتز، ممثل النمسة في الجمعية الاستشارية لمجلس أوربة، أمام الجمعية في ٢٥ نيسان/ أبريل ١٩٦٧.

(٢) لقد باءت محاولةُ الانقلاب والإطاحة بالحكومة القبرصية بالفشل. أما استيلاء تركية اللاحق على ثلث قبرص فقد كان بمثابة التركة =

وثمة دولةٌ بيلاروس التي أخفقت في نيل العضوية في مجلس أوربة نظراً لعجزها عن الإيفاء بمعايير المجلس فيما يتصل بوضع حقوق الإنسان فيها.

وقد قام مجلس أوربة بتأسيس اللجنة الأوربية ضدَّ العنصرية والتعصب (ECRI) التي تدير برنامجاً لمراقبة أداء أعضائها فيما يتعلق بالعنصرية والتعصب ومتابعة ذلك الأمر عن كثب. وقد كان من نتيجة عمل هذه اللجنة نشر تقاريرَ وتوصياتٍ مفصلةً بوضع دولها الأعضاء كافةً[١].

ويُشارُ إلى أن الحريات التي أقرّتها الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان مشروطةٌ لا مطلقة. ومن أمثلةِ ذلك ما وردَ في مادتها التاسعة بخصوص حرية العقيدة حيث تقول:

"تخضع حرية الإنسان في إعلان ديانته أو عقيدته فقط للقيود المحددة في القانون والتي تكون ضرورية في مجتمع ديمقراطي لصالح أمن الجمهور وحماية النظام العام والصحة

= أو الثمرة السيئة لمغامرة الانقلاب سالفة الذكر، فقد تسببت هذه المغامرة في خلق مشكلةٍ لم يكن ثمة من داعٍ لها وأضافت ذكرى موجعة جديدة في سلسلة الذكريات المريرة الطويلة التي وسمت العلاقات التركية-اليونانية.

(١) انظر:

www.coe.int/t/e/human_rights/ecri/1-ECRI/2-country-by-country_approach

والآداب أو لحماية حقوق الآخرين وحرياتهم"[1].

وحرية التعبير في الاتفاقية مشروطةٌ أيضاً، ففي المادة العاشرة أنَّ:

"هذه الحريات تتضمن واجبات ومسؤوليات. لذا يجوز إخضاعها لشكليات إجرائية، وشروط، وقيود، وعقوبات محددة في القانون حسبما تقتضيه الضرورة في مجتمع ديمقراطي، لمصلحة الأمن القومي، وسلامة الأراضي، وأمن الجماهير وحفظ النظام ومنع الجريمة، وحماية الصحة والآداب، واحترام حقوق الآخرين، ومنع إفشاء الأسرار، أو تدعيم السلطة وحياد القضاء".

وبمقارنة الاتفاقية الأوربية مع إعلان القاهرة لحقوق الإنسان، يتّضِحُ أنّ الأخيرَ يقوم على الخضوع لرؤية الشريعة الإسلامية في مبدأ وضعه، في حين تشرح الاتفاقية منطق شروطها ومنطلقها على نحوٍ يفسحُ المجال لتسويغها وتسويغ أسبابها.

وبجانب ذلك، يبدو أنَّ الاتفاقية تنزعُ في ثناياها إلى افتراضِ أفضليةِ الحقّ على شرط وضعه؛ بمعنى أن الحقَّ قائمٌ في المبدأ، اللهم إلّا إن لم يستوفِ شرطه. وفي المقابل،

(١) اعتمدت ترجمة بسيوني، محمود شريف، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م.

لا تبدو هذه النزعةُ ملموسةً في بنود المادتين ٢٤ و٢٥ من إعلان القاهرة المتعلّقتين بالحقوق التي أقرَّها هذا الإعلان.

ومما يتّضِحُ أيضاً في معرضِ المقارنة بين الاتفاقية الأوربية وإعلان القاهرة لحقوق الإنسان أنَّ الاتفاقية قد أنشأت المحكمة الأوربية بغرضِ توفير آليةٍ يتيسَّرُ معها لأيِّ شخصٍ يشعرُ بانتهاك حقوقه في ظلها بأنْ يحظى بفرصةِ النظر في ادعائه والحكم فيه، حيث تصدر المحكمة أوامرها بشأن الدولة العضو في حال حدوث خرقٍ للاتفاقية من جانبها[١]. أما إعلان القاهرة من جهةٍ أخرى، فلا يشتمل على مثل هذه الآلية لضمان التقيد بأحكامه. كما أنَّ منظمة المؤتمر الإسلامي لم تُشِر في أيٍّ من بياناتها إلى كون محكمة العدل الإسلامية الدولية ستتمتّعُ بصلاحياتٍ قضائيةٍ فيما يختصُّ بإعلان القاهرة في حال دخلت هذه المحكمة حيِّزَ التنفيذ[٢].

---

(١) تُذكَرُ هنا حادثة إرغام ضابطٍ جويٍ تركي على التقاعد بسبب آرائه الدينية الأصولية. فقد ثبت أن تركيةَ لم تخرق الاتفاقية الأوربية في هذا الشأن، حيث إنها أثبتت أثناء مرافعتها أمام المحكمة الأوربية لحقوق الإنسان بأن السبب الذي حملها على القيام بهذا الإجراء هو الحفاظ على النظام في الجيش، لا الاعتقادات الدينية للضابط. (قضية كالاك ضد تركية، ١٩٩٦).

(٢) تخضع مداولات محكمة العدل الإسلامية الدولية لأحكام الشريعة الإسلامية في حال تم تفعيل دورها.

ويحضُرُنا في هذا السياق مؤتمر القمة الذي عقدته منظمة المؤتمر الإسلامي في كوالالمبور عامَ ٢٠٠٣، حيث ألقى فيه رئيسُ الأمانة العامة للمجلس الأوربي حينها (والتر شويمر) خطاباً وضع يده فيه على مكمنِ الخلاف العميق بين المنظمة الإسلامية ومجلس أوربة، إذ قال:

"الحقُّ أن العلاقات بين منظمة المؤتمر الإسلامي ومجلس أوربة قد اتسمت بالمحدودية حتى الآن نظراً لاختلاف المقاربة بين المنظمتين. لذا دعوني أستهلُّ هذه المسألة ببحث إحدى أهم الشؤون التي تشغلُ منظمتكم، ألا وهي اهتمامكم بوضع المسلمين في أوربة، فنحن نشاطركم هذا الاهتمام انطلاقاً من أن المهمة الأساسية لمجلس أوربة تتمثلُ في تدعيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وحكم القانون في الدول الخمس والأربعين الأعضاء في هذا المجلس، وذلك لمصلحة المواطنين كلهم والأفراد جميعهم دون أيِّ تمييزٍ لأيِّ جماعةٍ أو دينٍ بعينه .فللمسلمين، كما هو للأوربيين، دورهم الهام في بناء أوربة بمفهومها الأوسع الذي يقوم على السلام والاستقرار، وذلك بناءً على الاحترام والكرامة المتبادلة بين الجميع"[1].

---

(١) يمكن للقارئ إيجاد الخطاب بنصه الحرفي الكامل على الموقع:
www.bernama.com.my/oicsummit/speechr.

وعلى هذا، فإنَّهُ مع اكتمالِ تشكيلِ مجلس أوربة وإعلان الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان، كان السوادُ الأوربي قد سلَّمَ بفضيلة الشك وألفى في نفسه القدرة على الإيمان، بل وحتى إكبارَ، عقيدةٍ تحتملُ الخطأ والصواب في نظره، أي إنه قد قُدِّر للأوربيين بمعنىً آخرَ اعتناقُ عقيدةٍ لا تُنْكِر على الآخرين حقَّهم المطلق في الإيمان بغيرها[١].

فإذا ما حدثَ وخرجَ الإنسان الغربي عن عرفِه في "تجنُّبِ الأحكام المطلقة"، فإنَّ تاريخَه الحافلَ بالصراعات الفكرية الدموية بما أزهقَته من أرواحٍ لا تُحصى على مر القرون ومساعِيَهُ الحثيثة الجبارةَ في هذا الإطار تكون كلها قد ذهبت عبثاً من دون طائل.

والواقعُ أنَّ عادة "تجنُّبِ الأحكامِ المطلقة" لم تمنعِ الإنسان الغربي عموماً من الإقرارِ بضرورةِ وجودِ حاكمٍ على الناس، لكنها شكَّكَتْ بحقِّ أيٍّ كان في التمتُّعِ بهذه المكانةِ دون سواه. وتتجلّى هذه النظرة في كونِ ولايةِ الحاكم الأوربي محدَّدةً وقصيرةً نسبياً لا يحقُّ له الترشُّحُ بعدها ثانيةً

(١) من الجلي أن بعض الاعتقادات قد تبدو بغيضةً في نظر الغالبية العظمى من الناس، لكن هناك فرقٌ بين تقبل حق الناس في اعتناق الاعتقاد الذي يشاؤون وبين تقبُّل الأفعال التي قد يقومون بها لتعزيز هذا الاعتقاد عملياً، بما في ذلك أسلوب التعبير عن اعتقادهم هذا.

أحياناً، ويخضعُ حكمه فيها لثلاثةِ ضوابطَ خارجيةٍ هي: برلمانٌ منتَخَبٌ يتحرّى أداءه دون انقطاع، وصحافةٌ حُرةٌ تتبع حركاته لحظةً بلحظة، وسلطةٌ قضائيةٌ جاهزةٌ لتقييمِ عمله في أيِّ وقت.

كما ينعكِسُ الإيمانُ الغربي بفضيلةِ الشك في المنهجِ الذي تبنَّته علومهم في حلَّتها الراهنة اليوم. إذ إنَّ العلمَ الحديثَ لا يسعى لتبيُّنِ الحقائق بقدرِ ما يسعى لكشفِ المزيَّفِ والمحتملِ والمُنْتَقَضِ في الظواهر، والعلمُ الغربيُّ - مثلُه مثلُ صاحبِهِ الغربي - ديْدَنُه تعليق الحكم المطلق على الأمور. وإن بدا هذا المنهجُ متناقضاً في ظاهره، فإنَّ هذا ليس إلا حالَ الطبيعةِ موضوعِ بحثه. فقد أثبتت هذه من أيامِ نيوتن على الأقل، وآينشتاين وبور وهايزنبرغ على الأكيد، بأنَّها مستعصيةٌ على الإدراك الحسي أو البدهي بقدر ما أثبتت قبلاً أنها قابلةٌ لذلك.

وتتأكَّدُ قيمة الشكِّ هنا ببساطةٍ فيما يبيِّنه العلم الحديث من إخفاقِ المنطقِ نفسه في سبر أغوار الطبيعة، هذا مع الأخذِ بالاعتبارِ طبعاً أن الفكرَ السليمَ يأبى اللجوءَ إلى الخرافاتِ لتعديل الطبيعة وفقاً لفهمه. ولا بد من القول هنا إن الإنسان المسلم لا يستطيعُ، شأنَ أيِّ مؤمنٍ بدينٍ من الأديان، أن يتَقَبَّلَ العلمَ الحديثَ من دون أن يتمنى في سرِّه

- كما تمنى آينشتاين من قبله - لو أن حقيقة الطبيعة لديه كانت تقومُ على الاحتمالاتِ لا اليَقينيّات.

لقد تولَّدَت نزعة الإنسان الغربيّ إلى تعليق الأحكام وتسليمُهُ الدائم باحتمال خطئه من تجربته الطويلة التي ما انفكَّت تثبتُ له ذلك على الدوام. وفي هذا الإطار، تكون الإبداعات الفكرية الفنية والتقنية نتيجةً حتميةً لنزعة الشك. فالبحثُ عن تفاسيرَ جديدةٍ ووسائلَ جديدةٍ وأشكالٍ تعبيريةٍ جديدةٍ إنما يتأتى من التشكيك المستمر بصحة المعارف القائمة وموثوقِيَّتِها. ومن هنا، فإن الإنسان الغربيَّ يحدوهُ هاجسُ "التفكير" لا هاجسُ "المعرفة".

وثمةَ المسلمُ الغربيُّ (قياساً على المسيحيّ واليهودي والهندوسي و.. إلخ.. الغربي). وهذا يلتزمُ بدينه ويُطبِّقُ شعائرَه لا يختلِفُ في هذه الناحية بشيءٍ عن المسلمِ غير الغربي. لكنَّ المسلمَ الغربي يختلف عن مثيله غير الغربي في أمرٍ واحدٍ فقط هو تقبُّلُه، بخلافِ الأخير، لاحتمالِ أن يكون مخطئاً في قناعته، فهو لا يعتقدُ بالضرورةِ أنه على خطأٍ لكنه يتقبَّلُ احتمالَ أن يكون كذلك. وهو يشعر كنتيجةٍ طبيعيةٍ لذلك بأنّه ملزَمٌ بتدبُّرِ دينه على نحوٍ نقديٌ دائم وبوقف حياته لتحرّي صحةِ معتقداتِ هذا الدين. كما يعلمُ بأنَّ العلمَ والمنطقَ هما أوسعُ من أن يحيطَ بهما المرءُ في

حياته، وبأنه إذا ما وضعَ نفسه في مقابلِ الامتدادِ الشاسع للمكان والزمان، بل وحتى مقابل الله الذي يعبده بذاته، فهو كما كلُّ بني جنسه ليس خلا "طيفٍ عابر". ويعلمُ المسلمُ الغربي فوق هذا كلِّه بأنَّه لو لم يتَّفِقْ له أن وُلِد مسلماً، لكان يمكن أن يكون تابعاً لأيٍّ من آلافِ العقائد الأخرى التي يدين بها البشر أو ربما غيرَ تابعٍ لأيٍّ منها على الإطلاق.

إنَّ المسلمَ الغربي يعتزُّ بدينه- وهذا حقٌّ لا يمكن أن ينكرَه عليه أحدٌ بموجبِ القانون (فالقانون يحمي حقَّ الاعتقادِ ويقدِّرُه تماماً) - بيد أن هذا المسلمَ يعي تماماً بأن قدرَه أن يموتَ متسائلاً.

ولهذه الأسبابِ كلِّها مجتمعةً، نرى أن حياةَ المسلم الغربي هي حياةٌ صالحةٌ شريفةٌ تقومُ على خدمةِ الآخرين تماماً كما أرادَ له الإسلام أن يفعل[١].

وعلى ذلك، فإنَّ الإنسانَ الغربيَّ، مسلماً كانَ أم غيرَ مسلمٍ، يقرُّ إقراراً مطلقاً بأنَّ أيَّ معرفةٍ له بالغيبيَّات لا تنبع البتَّةَ من أفضليةٍ روحيةٍ له على نظيرِه المشكك فيها، ومن ثم

---

(١) وهو السبب الذي يُردُّ إليه، إن لم يكن لأي شيءٍ سواه، حقُّ هذا المسلم في أن يحيا ويموت بسلام.

فهو يقر ضمناً باحتمالِ أن يكون مخطئاً في قناعته تلك ويترُك دائماً هامشاً للشكّ فيها[١].

للإنسانِ الغربيِ إذن حريةُ "التفكيرِ" عن نفسهِ بنفسه، لا زعمُ "معرفةِ" ما يفكّرُ به الآخرون.

يُبنى على ما سبق أن الكرامةَ الإنسانيةَ مسؤولةٌ عن جدارتها وقيّمةٌ عليها، ليس لأنَّ ذلك هو ما يجبُ أن يكون، بل لأن أحداً لم يأتِ بخيرٍ من ذلك طريقةً ترضي الناس كما أثبتَ استقراءُ التاريخ وملاحظةُ الظواهر والعلل.

إنّ الخطابَ الذي يعرّفُ "الغربَ" من خلال قيمِه غالباً ما يلجأ إلى تَبنّي ألفاظٍ وعباراتٍ من قبيل "الفردانية" و"الليبرالية" و"الحرية" و"الدستورية" و"التعددية" و"حكم القانون". غير أن مثل هذه التعابير لا تفيد إلا في إثارة جدلٍ عقيم حول دلالات الألفاظ كما أسلفنا. فتأويل الغرب لهذه المفاهيم بما يوافقُ هواه من شأنه تكبيل المنطلقات الأساسية المتضمنة في الاتفاقية الأوربية لحقوق الإنسان.

والإنسانُ الغربي مضطرٌ إلى إدخالِ الإيمانِ على المنطقِ في مرحلةٍ ما من مسيرته شأنَ المسلم تماماً، فالمنطقُ يتوقفُ

---

(١) إن ترك فسحةٍ دائمةٍ للشك يفتح المجال أيضاً أمام الجسارة في طلب الحكمة والتفكه الخجول بشأن الإنجازات الذاتية.

عند حدٍ معينٍ يجب على الغربي معه أن يتلمّسَ شيئاً من الإيمان في حياته. فهو، إذن، محكِّمٌ المنطقَ في أموره ما أسعفته في ذلك تجربته التاريخية وسجل حماقاته البشرية ومقتضيات المنطق السديد، لكنّه ممسكٌ عن تحكيمه لحظةَ تعجزُ هذه المصادر عن إجابته. وهو يؤمن بأن الناس سواسيةٌ في حقهم في التمتع بالمساواة والتكافؤ الروحي مع بعضهم البعض وبأنه ليس من حق أحدٍ الزعمُ بأفضليته الروحية على الناس.

ومثلما فعلنا مع الإنسان المسلم في البداية، سنقوم الآن باستخلاص صيغةٍ لممارسات الإنسان الغربي من وحي اعتقاده المذكور. ونشير، قبل ذلك، إلى أن إيمان الغربي بالتكافؤ الروحي بين البشر يملي عليه بالضرورة تحمُّلَ عواقب استخدامه لإرادته الحرة عندما يتعلق الأمر بسواه من الناس.

وبذلك يمكننا إجمالُ الجانبِ العقيدي لدى الإنسان الغربي وصوغ ممارسته على غرار الإنسان المسلم كما يلي:

(١) لكلِّ فردٍ حقُّ التمتعِ المطلقِ بالتكافؤ الروحي مع الناس كلهم قاطبةً.

(٢) لكل فردٍ حرية، بل واجبُ، التفكير والتصرف بملء إرادته، وبما تقتضيه السلامة الجسدية والروحية منطقياً، سواء كانت هذه سلامته الخاصة أم سلامة الآخرين.

إذن، يفترضُ الإنسانُ الغربي على نحوٍ مطلقٍ تمتعَه بقيمةٍ روحيةٍ مماثلةٍ لكل فردٍ سواه، وتمتُّعَ كل فردٍ سواه بقيمةٍ روحيةٍ مماثلةٍ لقيمته، وضرورةَ التصرف والتفكير وفق إرادته الخاصة المشروطة باعتبارات سلامته وسلامة الآخرين الجسدية والروحية.

ويستتبعُ هذا الاعتقادَ الثابت لدى الإنسان الغربي حقُّهُ المسؤولُ في اكتساب قيمته وجدارته الخاصة بنفسه، فهو على ذلك اعتقادٌ يستمدُ جذوره من الشك لا القناعات الراسخة. وتتضمنُ وصفةُ الإنسان الغربي للتمتع بحياةٍ صالحةِ العيشَ وفق ما تمليه إرادته الحرة وما تمليه القوانين أيضاً، بما فيها نواظم السلوك الدينية وتلك الخاصة باختياره الحر المسؤول[١].

إذا ما حاولنا في هذه المرحلة رؤيةَ مقاربتنا للإنسان المسلم والإنسانِ الغربي في ضوءِ التقمُّص الحالي لنموذج الشرق-الغرب، فسنجد أنهما يعتمدان منظورَيْن متناقِضَيْن تناقُضَ القطبين في كونٍ يقوم على ثنائية هذين القطبين. لكنَّ كلَّ ما سلفَ ذكره لا يمنعُ إمكانيةَ أن يتوحَّدَ منهجُ الاثنين

---

(١) من البديهي أنه يمكن للإنسان الغربي الإيمان بعقيدةٍ دينيةٍ ما دام يخضع هذه العقيدة إلى التمحيص النقدي الدائم ويتمتع بحرية تغيير هذه العقيدة أو تركها. أما الإنسان المسلم في المقابل فهو ملزَمٌ بعدم التمحيص الناقد لمبادئ عقيدته، ومن ثم، فهو لا يملك حكماً تغيير دينه أو تركه.

عندما يتعلق الأمر بالتطبيق. إذ لا يبدو أن المسلمَ الغربيَّ الملتزِمَ بتعاليمِ دينه قد هجرَ بانتمائه إلى الغرب هذا الدينَ أو شريعتَه التي يحيا حياته تبعاً لها، وكلُّ ما هنالك أنه قد انفتَحَ على احتمالِ أن يكون مخطئاً، ومن ثم احتمالِ أن يكون مخالفوه في اعتقاده مصيبين، أو احتمالِ أن يكون كلاهما على خطإٍ فيما يعتقد. لقد أقرَّ المسلم الغربي بتواضعٍ أهمَّ سمةٍ تسِمُ البشر، وهي كونهم خطّائين، في الوقت الذي تمنَّعَ فيه الكثير من أبناء دينه أو الأديان الأخرى عن تقبُّلِ هذه الحقيقة.

والحقُّ أن المساهمةَ الفكريةَ للإسلام في هذه التوجهات في التقليد الفكري الغربي - بما أفضى هذا التقليد بالأوربيين إليه من خيباتٍ ومن فتوحٍ على السواء - قد كان لها دورها أيضاً في تشكيل وتكوين الإنسان الغربي الذي يُعَدُّ في غير قليلٍ من النواحي صنيعةَ الإسلامِ وثمرته؛ ذلك أنَّ التقدّمَ البشري الفردي والجمعي ليس مساحةً أو مسؤوليةً مقصورةً على قومٍ بعينهم، ولم يكن يوماً كذلك. لكنَّ هذا التقدُّمَ يُنكَر مع ذلكَ على أولاء الذين يستنجدون بالدين قبل أن يستنفدوا حجج المنطق بشوطٍ طويل.

لقد أدلى الرئيس الإيراني سيد محمد خاتمي في مؤتمرٍ صحفيٍ أعقبَ مؤتمرَ القمة الإسلامية الذي انعقد في طهرانَ عام ١٩٩٧ م، قال فيه:

"بيد أني ذكرتُ أن المجتمعَ المدنيَّ الذي نتطلَّعُ إليه مختلفٌ عن المجتمع المدني الغربي من حيث جذوره وطبيعته، فأحدهما تمتدُّ جذوره في المدينة النبوية، والآخرُ في دولِ الإغريق المدينية. غير أن كليهما قد شهدَ تغيراتٍ على مرِّ الزمان. وقد ذكرت أيضاً بأنَّ اختلافَ الجذور لا يعني بالضرورة الصراعَ والاختلافَ في النتائج"[١].

ثمةَ إشاراتٌ تشي بالتغيير في العالم الإسلامي؛ تتجلّى إحداها في عملية إعادة النظر في التقاليد السائدةِ فيه بشأنِ المرأة. ففي مؤتمر القمة الإسلامية الأول حول شؤون المرأة الذي انعقدَ في تشرينَ الثاني/ نوفمبر من عام ٢٠٠٦ في إستانبول، انتقدَ رجب طيّب أردوغان "اضطهادَ المرأة تحت ذريعةِ الدين والاعتقاد، وأكَّد بطلان هذا الرأي، مضيفاً بأنَّ الإسلام لا يمنع المرأة من المشاركة في شتى المجالات وأنَّ المشكلة إنما تكمن في التقاليد التي تبدو كأنها جزءٌ من الدين في حين أنها لا تمت إليه بصلةٍ على الإطلاق"[٢].

---

(١) راجع النسخة الإنكليزية للمؤتمر الصحفي كاملاً على www.irvl.net/president_khatami_address.htm

(٢) منظمة المؤتمر الإسلامي، بيانات صحفية، ٢٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦. ولكن من جهةٍ أخرى قد تتغاير هذه الملاحظات المحمودة مع موقف المملكة العربية السعودية (على الأقل حتى عام ٢٠٠٢) فيما يتعلق بأهلية المرأة لتولي القضاء: "فالقاضي =

. . . .

= يجب أن يكون رجلاً، إذ لا يجوز تولية المرأة القضاء حسب جمهور فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة، وذلك للأدلة التالية:

الدليل (١) قول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: ٤/ ٣٤]. بما أن الله منح القوامة للرجال، فإنه سيكون من مخالفة الحكم المذكور في الآية إعطاء المرأة سلطة الفصل بين الناس، ولذلك فهو أمرٌ لا يجوز.

الدليل (٢) حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «لن يُفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». فالرسول عليه الصلاة والسلام قد أنكر الفلاح على من يولون النساء أمورهم، والقضاء هو رأس الولاية سواء كانت عامةً أو مختصةً بالفصل في المظالم. ومن هنا حرمتها.

الدليل (٣) لم يبلغنا عن المسلمين توليتهم امرأةً لا في القرون الأثيرة ولا حتى التالية عليها في أي أمرٍ من الأمور، سواء تعلق الأمر بالحكم بين الناس أو بالفصل في المظالم، فهذا إجماعٌ تامٌ على أنه ليس للمرأة أن تحكم في هذا المقام، ولو جاز ذلك لم يخلُ منه الزمان غالباً، وعدم وقوعه دليل حرمته.

الدليل (٤) إن التركيبة الجسمية والخلقية للمرأة لا تعينها على القضاء وفض الخصومات، ومن شأن هذا أن يعيق قضاء مصالح الناس ويؤخره، ومن هنا عدم جواز ولايتها القضاء.

الدليل (٥) إن شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل، وحيث أن للقضاء مؤدى الشهادة، فإن قضاءها لا يجوز، فتعدد القضاة مرفوضٌ عند أكثر الفقهاء.* ترجمها وقدمها لمؤتمر الجمعية الدولية للمحامين في سيدني ماجد غروب، في تشرين الأول/ نوفمبر ٢٠٠٢ م.

خاتمة

لقد آمنَ الإغريق بآلهةٍ عدّة، لكنهم كانوا يعتقدون أن هذه الآلهةَ لا تعبأ بأمر البشر وتتبعُ في العموم نزواتها، ولا يُضمَنُ منها إثابةُ المحسن أو عقابُ المسيء؛ إذ تتصف هي نفسها بالغدر وعدم الثبات. وهذا يعني أن الإغريقَ قد وطّنوا أنفسهم على تناقضات الغيبي قبل ٢٠٠٠ سنةٍ من الغرب الحديث، الذي لم يبادر إلى ذلك إلا مع حلول عصر التنوير.

لقد انبثقَ من هذا الشكّ الإغريقي في مدينة أثينا الدولةِ أواسطَ القرن الخامس قبل الميلاد أولُ نظامِ حكمٍ يقول بالتساوي الروحي بين مواطني الدولة على نحوٍ مطلق. وكانت القوة التنفيذية في هذا النظام تسمّى (boule) أي مجلس الشيوخ أو الأعيان، وتتألّفُ من مواطنين يدوم منصبهم سنةً واحدةً ويخضع أداؤهم باستمرارٍ لرقابة (ecclesia) أو مجلس المواطنين أو الشعب. أمّا إن أظهرَ أحدهم أيَّ ميلٍ للطغيان على الناس، فقد يكون جزاؤه النَّبذُ والنّفيُ من أثينا لمدة عشر سنوات. ويُذكَر أن سياسياً أثينياً

اسمه بيريكليس قد حظي بانتخابه المرة تلو المرة بين عامي ٤٤٣ و٤٢٩ قبل الميلاد لما تمتَّع به من ألمعيةٍ وسحر وهو عضو في مجلس القادة العشرة أو مجلس الحرب (strategio)، وهو أحد بضعةِ مناصبَ قليلةٍ يحقُّ للمواطن أن يشغلها أكثر من مرةٍ واحدةٍ على التوالي. لكن بيريكليس، ومع عِظَمِ منزلته بين مواطنيه، لم ينسَ يوماً أنه ليس أكثرَ من فردٍ واحدٍ بين مجموعةٍ أفرادٍ هم قرناؤه وأنداده، فقد كان يرى في كلِّ إنسانٍ «القدرةَ على تبيُّنِ سيِّدِه ومالك أمره الحقِّ»[1].

ومن قلبِ الشكِّ الإغريقي أيضاً.. من حافزِ البحثِ الحرِّ الجسور، ظهرت بجانب الحكومة الأثينية الفريدة ذخائرُ نفيسةٌ في الأدب والفلسفة الإغريقية الكلاسيكية من أعمالِ إيسخيلوس وسوفوكليس ويوريبيديز وأريستوفان وأفلاطون وأرسطو وغيرهم. وهنا، يذكرنا العالم الإسلامي كيف أن علماءه (والعلماء اليهود والمسيحيون أيضاً في ظلِّ ولايته) قد أخرجوا أعمال هؤلاء المفكرين العظام إلى النور وترجموها وأدرجوها في سجلِّ التجارب والخبرات البشرية من جديد.

---

(١) أثينا: كريستان ميير، (منشورات جون موراي، ١٩٩٩)، ص ٤٠٣، مقتبساً سيودو-زينوفون.

ومن قلبِ الشكِّ الإغريقي أيضاً، نبتت كلماتُ سقراط: "الحياة التي لا استقصاءَ فيها حياةٌ لا تستحقُّ العيش"[١].

يقول جورج ستاينر في كتابه (صورة أوربة):

"لقد كان في اليونان فقط أن تنامى طلَبُ النظرية والنمطُ التأمُّليُّ المتجرِّدُ في التفكير في ظلِّ طيفٍ لا متناهٍ من الاحتمالات. وكان أيضاً في يونان الحضارة الكلاسيكية وإرثها الأوربي فقط أن وُضِعَ النظري موضعَ التطبيقِ العملي على صورة نقدٍ كونيٍ للحياة وأهدافها برمَّتِها... إن فعلَ التساؤل والتفكر والتطور النظري المنطقي هو غرسٌ أفلاطوني أرسطي في صميمه... وتلك العملية بمجملها هي فعلٌ مثالي تتمُّ فيه مَنْطَقَةُ فكرة الإله نفسه إن جاز التعبير، ثم تحمل هذه الفكرة في ركابها مبدأ اللوغوس[٢] المقدس. إن

---

(١) لقد اشتهرت هذه العبارة التي أوردها أفلاطون في كتابه (اعتذارٌ لسقراط)، نحو ٣٨، بغموضها، فهل ترجمتها إلى: "الحياة التي لا تتدبَّر ما فيها" صحيحة، أم أن المعنى الأصلي قصد: "الحياة التي لا يتدبَّرُ في أمرها"؟ على أي حال أياً يكن المعنى، فدلالتها لا تختلف بالنسبة لغرض مقالتنا هذه.

(٢) يشرح قاموس المورد كلمة اللوغوس على أنها العقل، أو المبدأ العقلاني في الكون (في الفلسفة اليونانية القديمة). المترجمة.

أوربة لتنسى نفسها عندما تنسى أنها وُلِدَت من رحم المنطق وروح الفلسفة»[1].

وفي عام ١٩١٢ م، عاد الباحثُ الكلاسيكيُّ الأستراليُّ الشهير جيلبرت موري ليذكِّرنا ثانيةً بأننا نعيش في عالمٍ يضنُّ علينا بمزية اليقين، إذ يقول:

«إنّه ليتراءى لي أنَّ كثيراً من أصدقائي وأكثرَ بني جنسي موقنون في هذه اللحظةَ باطلاعهم على كنه العالم الغيبي. فالثابتُ عند الناس انتماءُ كلٍّ منهم إلى شخصٍ أُنزِلت عليه صفوة الوحي السماوي تدويناً. لكنني لا أستطيع مشاركة الناس في هذا الاعتقاد شخصياً. إنَّ المجهولَ يحيطُ بنا من كلِّ جانبٍ وعلينا إقامةُ نوعٍ من العلاقة معه، علاقةٍ تقوم على المنظومة العقلية العامة للمرء وعلى انحيازاته الشخصية ككل. بيدَ أنه عندما يتعلّقُ الأمر بالعلم والمنطق المحسوس، فليس أمامنا إلّا أن نعقد العزم على اتباعِ هديهما الخالص. فإن عجز هذان عن الإجابة - كما هو لاَ بدَّ حاصلٌ في مرحلةٍ ما - فعلينا أن نُعمِلَ ملكاتِ إدراكنا وحدسنا وإحساساتنا الرهيفة التي كانت هي ما أبلغَ الإنسانَ ذروةَ الحقيقةِ والأدب والفن

(١) صورة أوربة: جورج ستاينر، (معهد نيكسوس، ٢٠٠٤)، ص ٣٠، مقتبساً نهاية محاضرة ألقاها إدموند هيرسيرل بعنوان: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوربي».

في نهاية المطاف. وعلينا، إلى ذلك، أن نحرصَ على طلبِ الحقيقةِ لا إرضاء نزعاتنا وعواطفنا، وأن نحذر من إغفال حاجاتِ الرجالِ والنساءِ الأساسية ببناءِ حياتنا على الأماني وحدها. وقبل ذلك كلّه، علينا أن نتذكَّرَ بأن نمشي الهُوينى في عالمٍ خافتةٍ أضواؤه، هائمةٍ حتى في أفلاكها نجومُه»[1].

من السخرية أن عصر الإسلام الذهبي يستحضرُ إلى الذهن مباشرةً نوابغَ من أمثال الرازي (٨٦٥-٩٢٣م) وأبي نصرٍ الفارابي (٨٧٠-٩٥٠م تقريباً) وابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) وابن زهر (١٠٩١- ١١٦٢م) وابن رشد (١١٢٦-١٢٠٤م) الذين جُبِلوا على التساؤل وعلى إخضاع معرفتهم للتمحيص النقدي المستمر وأخيراً على هزِّ المسلّمات. فإن سلّمنا بأن العقل البشري بما فيه من قدرةٍ على عقْلِ الأمور هو نعمةٌ حبا الله بها الإنسان، فإنَّ هؤلاء العلماء كانوا حتماً ينفذون مشيئة الله في إعمال عقولهم.

ويحضرنا في هذا المقام العالم يعقوب بن إسحاق الكندي (تقريباً ٩٨٠-١٠٣٧م) الذي كان نبراساً أضاء بيت الحكمة الشهير ببغداد. لقد رأى الكندي أنه تمكّن من تبيين التوفيق بين الفلسفة الإغريقية وعقائد القرآن الكريم، وإليه

(١) الأطوار الخمسة للديانة الإغريقية: جيلبرت موري، (دوفر، ٢٠٠٢)، ص ١٦٤.

على الأرجح يرجع الفضل في استيعاب الأوربيين التام لفلسفة أفلاطون وأرسطو في قرون النهضة الأوربية بعد وفاته. ومن هذا اشتهاره بلقب "أول فيلسوفٍ في الإسلام".

وختاماً نسأل: إن صحَّت في أوربة مقولة أنها "تنسى نفسها عندما تنسى أنها وُلِدَت من رحم المنطق وروح الفلسفة"، فهل تصدق هذه المقولة يا تُرى أيضاً على العالم الإسلامي، وهل يمكن أن تمتد جسورٌ، عدا الكندي، يوماً بين دول الإغريق المدينية ومدينة خاتمي النبوية؟

الفهرس العام

و

التعاريف

الفهرس العام

أ

ب

ذ



ز

س

غ

ف

ل

م

ن

تعاريف*

إعداد : محمد صهيب الشريف

الإثنية، الأقوامية **Ethnology**

مصطلح أدخله السويسري شافال على العلوم عام (١٧٨٧م) في مطلع القرن التاسع عشر، كانت الإثنولوجيا تعني علم تصنيف الأعراق، كما عنت ولفترة طويلة جميع الدراسات التي كان موضوعها حياة المجتمعات (البدائية)، غير الأوربية.

وهذا العلم يدرس المظاهر المادية والثقافية، لشعب من الشعوب، أو مجتمع من المجتمعات أو الأقوام البدائية، في مختلف الأمكنة والأزمنة، التي تبرز نتاج جهد الإنسان للسيطرة على البيئة الطبيعية.

أما اليوم فالاتجاه هو نحو استخدام كلمة الأنتروبولوجيا التي تشكل الإثنولوجيا جزءاً أو مرحلة من خطواتها.

---

* تعاريف المصطلحات الورادة هنا ليست مطلقة المعنى، ذلك أن المؤلف يمكن أن يختار معنى محدداً للمصطلح يستعمله في كتابه، وإنما وضعنا ما وضعناه من تعريفات لمساعدة القارئ غير المختص على فهمٍ أفضل للنص.

الاشتراكية **Socialism**

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية: ملكية الدولة العامة والملكية التعاونية والجماعية. وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج. وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

أنتربولوجيا، الإناسة **Anthropology**

كلمة أنتربولوجيا أتت من الإغريقية و(أنتربوس) التي تعني الإنسان، ولوغوس التي تعني الخطاب أو العلم، فهي علم الإنسان.

هو العلم الذي يحاول أن يصل إلى معرفة القوانين التي تسود حياة الإنسان في المجتمعات الصناعية المعاصرة،كما في المجتمعات القديمة والتقليدية.

التنوير **Enlightenment**

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية. ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم

في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم. ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع. وكان مفكرو التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة. وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية. وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته). وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية). ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربة مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩)م، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي. وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين. وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الداروينية **Darwinism**

أسسها تشارلز دارون (١٨٠٩ - ١٨٨٢ م) عالم الطبيعة والحياة الإنكليزي.

تقول نظريته: إن التطور حصل على القاعدة الآتية:

تحافظ ندرة المواد الغذائية على توازن ما بين الأجناس النباتية والحيوانية إلا أن بعض التغييرات العضوية والحيوية تطرأ على بعض الأنواع، ضمن هذه الأجناس، فتكتسب من جراء ذلك حظاً أكبر في البقاء.

وهذه العملية البطيئة، والتي تحدث مصادفة، يمكن تشبيهها بعمليات التأصيل التي يقوم بها المزارع بغية تحسين شجراته ونباتاته.

أما في الحقل الذي لاحظ فيه داروين هذه الظاهرة، فإن العملية تحدث بشكل طبيعي. ويضيف داروين أن عملية التأصيل الطبيعية ليست هادفة، بالمعنى الإنساني للكلمة، بل تحدث بعامل المصادفة والمحددات الطبيعية، فالجنس الذي نجا حتى اليوم يمكن أن يزول غداً إذا تغيرت الظروف الطبيعية التي تحيط به إذا لم يحصل التأقلم المناسب عند هذا الجنس وفي الوقت المناسب، ومن هنا فليس هناك من تأقلم طبيعي وحتمي ولا وراثة للخصائص المكتسبة.

الدبلوماسية **Deplomacy**

نظم ووسائل الاتصال بين الدول الأعضاء في الجماعة الدولية، والأداة التي تستخدمها هذه الدول في تسيير علاقتها الواحدة بالأخرى وتنفيذ سياستها الخارجية.

شاع هذا المصطلح منذ القرن الثامن عشر ليصف البعثات التي تتبادل الدول إيفادها للتفاوض والتحدث باسم الحكومة، والتعبير عن إرادتها، والدفاع عن وجهة نظرها لدى حكومة أخرى.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم. ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

صراع الحضارات The clash of civilisations

يرى صموئيل هنتنجتون أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراع الدولي قد تراجع، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية. وقد نشب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير الغربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، أي إن الغرب لم يعد القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد.

ويرى أن أساس اختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر خطراً هو الدين، فالصراع الحضاري في العالم هو في الواقع صراع ديني.

ومن هنا حديثه عن الحضارة الغربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحضارة الكونفوشيوسية والحضارة الإسلامية اللتين يرى أنهما يمارسان معاً التعاون لأجل اكتساب القوة والثروة.

العدمية **Nihlism**

اصطلاح تورجنيف، أديب روسيا، في روايته «آباء وأبناء» ١٨٦٢م يقصد به مذهب الشك، والعدمية الفلسفية مطلقة تذكر كل شيء، ونقدية تنكر قدرة العقل على بلوغ اليقين. والعدمية الأخلاقية تنكر القيم والظواهر الأخلاقية، وتثبت التفسير الأخلاقي فحسب، وترده إلى مصادر خارج الأخلاق، والعدمية السياسية مذهب سياسي اجتماعي اعتنقه باكونين، وكان أهم دعاته نيشاييف وتشيرتشفنسكي وغايته القضاء على النظم السياسية القائمة.

العقلانية **Rationalism**

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

العلمانية **Secularism**

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات

الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

العولمة **Globalization**

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين بأن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الأيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسّلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة. والعولمة هي رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدول القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية، ويؤول الأرفع ثقافة إلى صياغة ثقافية عالمية واحدة تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية.

ويبدو أن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة

العالم وسيادة الأيديولوجية الأمريكية على غيرها من الأيديولوجيات، وكانت بداية ظهور العولمة نشأة اليوروماركت ودولار ماركت، وإلغاء القيود المصرفية، وتحرير سعر الفائدة، وإدماج أسواق المال المحلية في الأسواق المالية والعالمية، ودخول نمط التصنيع للتصدير، وظهور اقتصاديات المشاريع الكبيرة، وانتقال رأس المال والتكنولوجيا، وذلك يتطلب استثمارات ضخمة في التعليم وتنمية الموارد البشرية والبيئة التحتية. ولا شك أن للعولمة آثارها السلبية، مما يتمثل في إضعاف الشعور بالمواطنة، وظهور ولاءات أوسع من نطاق الدولة، دونما اعتبار للحدود القومية، واختفاء الدولة القومية، والهويات العرقية، وترسيخ الانقسامات والتشرذم والتباين في الدول المختلفة وسيادة الفوضى عالمياً فيما يطلق عليه اسم المواطنة العالمية. والعولمة غير العالمية (Univarsalism) التي تعني الانفتاح على العالم، وإقرار التباين بين الثقافات والحضارات، ووسيلة العالمية الحوار بين الحضارات، أما وسيلة العولمة فهي الصدام والصراع بين الحضارات، والعولمة غزو ثقافي، واختراق للثقافات القومية، وإعدام للهوية الوطنية القومية لكن العالمية إثراء لهذه الثقافات، بتلاقحها حضارياً وعلمياً وتقنياً، وترسيخ الهويات. وتقوم العالمية على المساواة والندية في حين أن العولمة تقوم على التبعية للهيمنة والتطبيع والغزو، وربط الناس برباط عولمي من اللاوطنية واللاقومية واللادينية واللادولة، وسيكون الخاسر الدول النامية.

الفردية Individualism

كل ما يفرق بين الناس ويميز بعضهم عن بعض. كما يطلق هذا الاصطلاح على الاتجاه الذي يرى في الفرد أساس القيم، ويرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى إرادة الفرد.

والمذهب الفردي من الناحية السياسية هو المذهب الذي ينادي بتضييق سلطان الدولة وتنمية الحرية الشخصية على أساس تفضيل رفاهية الفرد على رفاهية الجماعة.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

اللوغوس Logos

لوغوس باليونانية تعني القول أو العقل. وفي الفلسفة مصطلح معناه الأصلي هو القانون الكلي، وأساس العلم، تحدث (هيرقليطس) عن (اللوغوس) بمعنى أنه كل ما هو أبدي ومطلق وجوهري، ووصف (هيغل) في فلسفته (اللوغوس) بأنه مفهوم مطلق.

المانوية Manichaeism

نسبة إلى ماني بن فاتك مؤسسها، ولد بجنوب بابل عام ٢١٦ ميلادي، وادعى النبوة. والمانوية فرقة غنوصية أهم أركانها قولها

بالثنائية، أي بإله للنور وإله للظلام، وتخلط فيها التعاليم اليهودية مع البوذية والزرداشتية والمسيحية. وتنتظم في مؤسسة على رأسها إمام عاصمته بابل، وكان انتشارها في إيران لآسيا الصغرى والهند وبلاد البلقان وإيطاليا وفرنسا، واستمرت من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة. والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات

وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

المصلحة Interest

ما يجد فيه الفرد أو الجماعة منفعة لها.

النازية Nazism

كلمة نازي مأخوذة بالاختصار والتصرف من العبارة الألمانية (NSDAP) National Sozialistishe Dentsche Arbeiter Partei أي الاشتراكية القومية، وهي حركة عرقية داروينية شمولية، قادها هتلر وهيمنت على مقاليد الحكم في ألمانيا، وعلى المجتمع الألماني بأسره، والحركة النازية هي حركة سياسية وفكرية، ضمن حركات سياسية فكرية أخرى تحمل السمات نفسها ظهرت داخل التشكيل الحضاري الغربي بعد الحرب العالمية الأولى.

السمة الأساسية للنازية هي علمانيتها الشاملة وواحديتها المادية الصارمة. وآمن النازيون بفكرة الدولة باعتبارها مطلقاً متجاوزاً للخير والشر. وتبنت النظرية العرقية الداروينية الغربية، وأكدت التفوق العرقي للشعب الألماني على كل شعوب أوربا وشعوب العالم.

تتضح مادية النازيين في إنكارهم للطبيعة البشرية وثباتها فكل شيء من منظورهم خاضع للتغير والحوسلة.

النسبية **Relativism**

هي الرأي الذي يقول بأن الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية.

ومن ثم فإن كل مدرك نسبي. ويقابلنا في التحليل العلمي عنصر النسبية والحتمية.

الهوية **Identity**

عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره أي تحديد حالته الشخصية، ومن السمات التي تميز الأفراد عن بعضهم الاسم والجنسية والسن والحالة العائلية والمهنة إلخ...

وتنص القوانين عادة على إثبات صفة الفرد بمقتضى بطاقة شخصية، وتساعد هذه البطاقة الفرد في تسهيل معاملاته المختلفة مع الجهات التي تطالب بإثبات شخصيته.

أما مبدأ الهوية فالمقصود به أن الموجود هو ذاته أو هو ما هو، ويهيمن هذا المبدأ على الأحكام والاستدلالات الموجبة، ومن شأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء وما عداه، وألا نضيف للشيء ما ليس له.

الوثنية **Paganism**

الاسم الذي كان يطلقه المسيحيون والمسلمون الأول على المشركين الذين يعبدون الأوثان، بوساطة طقوس يقوم بها الفرد نحو الأوثان التي يعبدها، والأوثان عادة تصنع على صورة

الحيوان أو الإنسان، ويعتقد أنها مقر ذات فوق طبيعية تؤدى أمامها طقوس العبادة.

وقد كان الإنسان البدائي يعزو قوة خاصة لبعض الأطعمة وكان يعبر عن اتجاهه نحو تشبيه الأشياء بالإنسان بنحت الصفات البشرية من الأحجار أو الأشجار وبذلك يجعلها مقدسة.

الوحي **Revelation, Divine inspiration**

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي. وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه: وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

الوضعية **Positivism**

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود ...إلخ) باعتبارهما

(ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة. ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية. وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها. لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

مستخلص

في هذه الحوارية يحاول أحد المؤلفين في مداخلته ((صراع القيم – الصراع على القيم الكونية)) أن يقدم في البداية تعريفاً لمعنى القيم من الناحية اللغوية، ويبين كيف فهمها العرب، ثم كيف ترجمت إلى اللغات الأجنبية، وكيف تكونت القيم، وصنفت من حيث هي دينية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو جمالية، وينتقل بعدها لاستعراض المنطق الفلسفي للقيم ومعالجة الفلاسفة لإشكالاتها من كونها معيارية أم علمية أم إنسانية؟

انتقل بعدها للقيم الكونية وذكر ماذا تعني؟ وكيف تحدد سماتها؟ وما علاقتها بالنظام الثقافي للأمم والشعوب؟ وهل ((القيم الكونية)) ذاتها في الحضارات المختلفة؟ وما مدى ثباتها في الثقافة الواحدة؟ بعد ذلك عالج فلسفة القيم في إطارها الإسلامي، ووضّح كيف تم التأسيس النظري للأخلاق في التراث العربي الإسلامي، وتساءل هل نعيش اليوم صراع قيم بين الإسلام والغرب؟

أما مداخلة كيفين جيه أوتول المعنونة بـــ ((الإسلام والغرب - العقيدة المطلقة والشك)) فقد حاول فيها أن يتحرى الاختلاف في القيم بين الإنسان الغربي، والإنسان المسلم، في سياق تحديد ماهية الإنسان الغربي بالاستناد إلى مبادئ مجلس أوربة وأهدافه، في حين تتحدد ماهية الإنسان المسلم عبر مبادئ منظمة المؤتمر الإسلامي وأهدافها، باعتبار أن هاتين المنظمتين تضمان أكبر ممثلين عن كل جماعة (الإنسان المسلم، الإنسان الغربي) من حيث الدول وعدد السكان.

لهذا يحاول المؤلف أن يحدد أماكن الاحتكاك التي حصلت بين الإسلام والغرب، ثم ينتقل بعدها لدراسة نشأة منظمة المؤتمر الإسلامي، والتجارب التي سبقت للتأسيس للوحدة الإسلامية، والمعايير التي وضعها المؤتمر للقيم الممثلة للإنسان المسلم، وبعدها يدرس الوضع القيمي للإنسان الغربي من خلال منظمة ((مجلس أوربة)) ويعود بالتاريخ للصراع الذي كان دائراً بين الشعوب الأوربية، ودواعي تأسيس ((مجلس أوربة))، وما القيم الغربية التي شكلت الفضاء الأخلاقي لأوربة الحالية؟

Abstracty

While interposing in this dialogue, *"The Conflict of Values, The Conflict for the Universal Values"*, the author attempts to present a definition of the term *VALUES* linguistically and elucidates how the Arabs understood it, how it was translated into foreign languages and how those values were classified as regards their being religious, political, social, economical or aesthetical. After that, he reviews the philosophical logic of values and how philosophers dealt with its dubieties concerning their being normative, scientific or human.

After that, he discusses the universal values: What they mean, how their features could be identified and what relation is there to them with the cultural system of nations and peoples. In addition: Do the very *Universal Values* differ in the various civilizations? *and* How fixed are they in the single culture? Later, he tackles the philosophy of values within the Islamic frame and brings to light how the theoretical establishment of morals in the Arab Islamic heritage was laid. He also inquires: "Is there a conflict of values between Islam and the West?"

As regards Kevin Gay Otone's interposition, entitled *"Islam and the West: The Absolute Doctine and Doubt"*, he tries to trace the difference in values between the Western human and the Muslim human and identifies the essential nature of the Western human on the bases of the principles and objectives of the European Board andthe Muslim's essential nature whivh is determined by the principles and objectives of the Islamic Conference Organization, because these two organizations involve the greatest representatives of both parties; the Muslim Human and the Western Human, as regards the countries and the population.

Therefore, the author endeavous to renew the areas in which Islam came into contact with the West, and then he studies the origin of the Islamic Conference Organization, the attempts perviously made for the estabilshment of the Islamic Unit and the norms that the Conference laid for the values which represent the Muslim human. Afterwards, he studies the status of valus as for the Western human through the organization of *The European Board*, turns back with history to the conflict among the European peoples and the causes lying behind establishing *The European Board* and mentions the European values which have constituted the present moral vacuum in Europe.